ERNST CASSIRER

ESEU DESPRE OM

O introducere în filozofia culturii umane

Traducere de CONSTANTIN COSMAN
HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1994
Coperta: IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Lui

CHARLES W. HENDEL cu prietenie şi recunoştinţă

ERNST CASSIRER *ANESSAYONMAN*
An Introduction to a Philosophy ofHuman Culture
. ...,
. O Published by arrangement with Yale University Press. AH rights reserved.
© HUMANITAS, 1994, pentru prezenta versiune românească ISBN 973-28-0473-4

PREFAŢA

Primul impuls pentru scrierea acestei cărţi mi-a venit de la prietenii mei englezi si americani care m-au rugat în mod repetat şi insistent să public o traducere engleză a lucrării mele *Filozofia formelor simbolice*[1]. Deşi mi-ar fi plăcut foarte mult să mă supun dorinţei lor, după primele încercări am găsit-o de nerealizat si, în circumstanţele actuale, reproducerea în întregime a cărţii mele mai vechi am găsit-o, la fel, nejustificabilă. Cît priveşte cititorul, atenţia i-ar fi fost solicitată la maximum pentru a citi un studiu în trei volume, care tratează un subiect dificil şi abstract. Dar chiar din punctul de vedere al autorului, cu greu ar fi fost posibil sau recomandabil să publice o lucrare concepută şi scrisă cu mai mult de douăzeci şl cinci de ani în urmă. De atunci, autorul şi-a continuat investigaţia asupra subiectului. El a aflat multe fapte noi şi-a fost confruntat cu noi probleme. Chiar problemele vechi sînt privite de către el dintr-un unghi diferit şi-i apar într-o lumină nouă. Pentru toate aceste motive m-am decis să o iau de la început şi să scriu o carte cu totul nouă. Această carte trebuia să fie mult mai redusă decît prima. „O carte mare", spunea Lessing, „este un mare rău". Pe cînd scriam *Filozofia formelor simbolice* eram atît de captivat de subiectul în sine încît am uitat sau am neglijat această maximă stilistică. Acum mă simt mult mai înclinat să subscriu la cuvintele lui Lessing. în locul unei relatări detaliate a faptelor şi al unei plictisitoare discutări a teoriilor, am

[1] 3 volume, Berlin, Bruno Cassirer, 1923-1929.

încercat, în această carte, să mă concentrez asupra cîtorva puncte care mi s-au părut a fi de o importanţă filozofică specială si să-mi exprim gîndurile cît mai concis posibil.

Totuşi, cartea a trebuit să trateze subiecte care, la prima vedere, pot părea foarte diferite. O carte care se ocupă de probleme psihologice, ontologice, epistemologice si care conţine capitole despre mit şi religie, limbaj şi artă, despre ştiinţă si istorie e deschisă obiecţiei că este un *mixtum compositum* de cele mai disparate si eterogene lucruri. Sper că cititorul, după ce va fi citit aceste pagini, va găsi această obiecţie ca fiind nefondată. Unul din scopurile mele principale a fost de a-1 convinge că toate subiectele tratate în această carte constituie, la urma urmei, un *singur* subiect. Există drumuri diferite care duc la un centru comun - si, după părerea mea, este sarcina unei filozofii a culturii să afle 11 şi să determine acest centru.

Cît priveşte stilul acestei cărţi, a existat seriosul obstacol că a trebuit s-o scriu într-o limbă care nu este limba mea maternă. Cu greu aş fi putut depăşi acest obstacol fără ajutorul prietenului meu James Pettegrove, de la New Jersey State Teachers College. El a revizuit întregul manuscris si mi-a dat sfaturile sale amabile privind toate problemele de ordin lingvistic si stilistic. Dar îi sînt foarte îndatorat si pentru multe observaţii preţioase si pertinente privitoare la tema cărţii.

Nu am înţeles să scriu o carte „populară" despre un subiect care, în multe privinţe, se opune oricărei popularizări. Pe de altă parte, această carte nu este destinată doar oamenilor de ştiinţă şi filozofilor. Problemele fundamentale ale culturii umane prezintă un interes uman general şi ele ar trebui făcute

accesibile marelui public. Am încercat, prin urmare, să ocolesc toate chestiunile de amănunt si să-mi exprim ideile în mod cît mai clar şi mai simplu cu putință. Criticii mei ar trebui să fie avertizați, totuşi, că ceea ce am putut oferi aici este mai mult o explicație şi o ilustrare decît o demonstrație a teoriei mele. Pentru o analiză si o discutare mai amănunțită a problemelor implicate, trebuie să-i rog să

se întoarcă la descrierea detaliată din lucrarea mea *Filozofia formelor simbolice.*
Este dorința mea sinceră de a nu impune minții cititorului o teorie gata' făcută, exprimată într-un stil dogmatic. Am hotărît să-1 pun în situația de a judeca el însuşi. Desigur, nu a fost posibil să-i pun în fața ochilor întreaga cantitate a faptelor empirice pe care se sprijină principalele mele teze. Dar am încercat cel puțin să dau citate ample şi detaliate din lucrările de referință asupra diferitelor subiecte. Ceea ce va găsi cititorul nu este deloc o bibliografie completă - chiar şi titlurile unei astfel de bibliografii ar fi depăşit cu mult spațiul care mi-a fost acordat. A trebuit să mă mulțumesc cu citarea acelor autori fată de care mă simt cel mai îndatorat si cu selectarea acelor exemple care mi s-au părut a fi de o semnificație tipică şi de un interes filozofic maxim.
Prin dedicația adresată lui Charles W. Hendel doresc să exprim sentimentul meu de adîncă gratitudine față de omul care, cu un zel neobosit, m-a ajutat să pregătesc această carte. El a fost primul căruia i-am vorbit despre planul ei general. Fără interesul său profund față de tema cărții şi prietenescul său interes personal pentru autorul ei, cu greu aş fi găsit curajul de a o publica. El a citit manuscrisul de mai multe ori iar eu am fost totdeauna dispus să accept sugestiile sale critice. Ele s-au dovedit a fi valoroase şi de mare ajutor.
Dedicația are, pe de altă parte, nu numai o semnificație personală,'ci şi una „simbolică". Dedicînd această carte şefului catedrei de filozofie şi directorului cursurilor postuniversitare de la Yale University, doresc să exprim catedrei înseşi mulțumirile mele cordiale. Atunci cînd, cu trei ani în urmă, am venit la Universitatea Yale, a fost o surpriză agreabilă să găsesc o strînsă cooperare care se extindea la un larg domeniu. A fost o plăcere specială şi un mare privilegiu să lucrez împreună cu colegii mei mai tineri, în seminarii comune, la diferite teme. Aceasta a fost, într-adevăr, o nouă experiență în lunga mea viată universitară - şi încă una foarte interesantă si stimulativă. Voi păstra totdeauna ca pe o amintire plină de recunoştință aceste seminarii comune -unul dedicat filozofiei istoriei, altul filozofiei ştiinței şi un al

treilea teoriei cunoaşterii, ținute de către Charles Hendel si Hajo Holborn, F.S.C. Northrop şi Henry Margenau, Monroe Beardsley, Frederic Fitch şi Charles Stevenson.
Trebuie să privesc această carte, într-o mare măsură, ca un rezultat al activității mele la Graduate School de la Yale University şi mă folosesc de această ocazie pentru a exprima mulțumirile mele decanului acestei instituții de învătămînt, Edgar S. Furniss, pentru ospitalitatea ce mi-a fost oferită în aceşti ultimi trei ani. Un cuvînt de mulțumiri cordiale este datorat, de asemenea, studenților mei. Am discutat cu ei aproape toate problemele cuprinse în această carte şi am convingerea că, în paginile ce urmează, vor găsi multe urme ale activității noastre comune.
îmi exprim recunoştința față de Fluid Research Fund de la Yale University pentru o subvenție de cercetare care m-a ajutat să pregătesc această carte.
ERNST CASSIRER
Yale University
PARTEA I
CE ESTE OMUL?
Criza cunoaşterii de către sine a omului
1
Faptul că patocunoaşterea este țelul cel mai înalt al investigației filozofice/pare a fi în general recunoscut. în toate conflictele dintre diferitele scoli filozofice acest obiectiv rămîne invariabil si nezdruncinat: el se dovedeşte a fi punctul arhimedic, centrul fix, inamovibil al întregii gîndiri. Nici gînditorii cei mai sceptici nu au negat posibilitatea şi necesitatea autocunoasterii. Ei s-au îndoit de toate principiile generale privitoare la natura lucrurilor, dar această îndoială avea în vedere numai deschiderea unui mod de investigație nou si mai solid. în istoria filozofiei scepticismul a fost adeseori doar partea complementară a unui ferm umanism. Prin negarea şi anihilarea certitudinii obiective a lumii externe, scepticul speră să readucă toate ideile omului la propria-i ființă. Autocunoasterea -

declară el - este prima premisă a autorealizării. Noi trebuie să încercăm să rupem lanţul care ne leagă de lumea exterioară pentru a ne bucura de adevărata noastră libertate, f „La plus grande chose du monde c'est de scavoir etre â soy", scrie Montaigne./
Dar chiar această abordare a problemei - metoda introspecţiei - nu este sigură împotriva îndoielilor sceptice. Filozofia modernă a început cu principiul că (evidenţa propriei noastre fiinţe este invincibilă si incontestabilăjt)ar progresul cunoaşterii psihologice nu a prea confirmat acest

principiu cartezian. în zilele noastre, tendinţa generală £ gîndirii este orientată din nou către polul opus. Puţini psiho logi moderni ar admite sau recomanda o simplă metodă a in trospectiei. în general, ei ne spun că o astfel de metodă este foarte precară. Ei sînt convinşi că o atitudine behavioristl strict obiectivă este singura abordare posibiLă pentru o psiho logie ştiinţifică. Dar un behaviorism consecvent si radical nu reuşeşte să-si atingă scopul. El ne poate avertiza împotrive unor posibile erori metodologice, dar el nu poate rezolve toate problemele psihologiei umane. Putem critica sau pune la îndoială punctul de vedere strict introspectiv, dar nu-putem suprima sau elimina, Fără introspecţie, fără o conşti; intă imediată a sentimentelor, emoţiilor, percepţiilor, gîndu-rilor, nu am putea nici măcar defini domeniul psihologie umane. JTotusi, trebuie să admitem că urmînd doar această cale nu putem ajunge niciodată la o concepţie cuprinzătoare asupra naturii umane. Introspecţia ne revelează numai acel mic sector al vieţii omeneşti care este accesibil experienţei noastre individuale. Ea nu poate acoperi întregul cîmp al fenomenelor umane. Chiar dacă am reuşi să adunăm si să combinăm toate datele, am avea totuşi o imagine foarte săracă si fragmentară - un simplu tors - a naturii umane.
Aristotel declară că orice cunoaştere îşi are originea într-o tendinţă fundamentală a naturii umane care se manifestă în cele mai elementare acţiuni şi reacţii ale omului. întreaga întindere a vieţii simţurilor este determinată de această ten-dinţa şi impregnată de ea.
Toţi oamenii au sădit în firea lor florinta de a cunoaşte ^Dovad; acestui lucru stă în plăcerea pe care le-o procură activitatea simţurilor. Ei resimt această plăcere pentru ea însăşi, chiar cînd nil e vorba de urmărirea unui folos, şi lucrul se adevereşte mai ales cu privire lejsimţul ce se exercită prin ochi/ într-adevăr|noi preferărn acest simţ tuturor celorlalte, nu numai cînd avem în vedere un scop practic, ci chiar tară o asemenea intenţie, şi pricina e că acest sim

ne dă putinţa, mai mult decît oricare altul, să cunoaştem mai bine un lucru, dînd totodată la iveală în el multe însuşiri deosebitoare.*
Acest pasaj este caracteristic pentru concepţia despre cunoaştere a lui Aristotel, deosebită de cea a lui Platon. Un astfel de elogiu filozofic al vieţii senzoriale a omului ar fi imposibil în opera lui Platon. El nu ar fi putut compara niciodată dorinţa de cunoaştere cu plăcerea pe care o aflăm în simţurile noastre. La Platon, viata simţurilor este separată de viaţa intelectului printr-o prăpastie largă şi de netrecut. Cunoaşterea si adevărul aparţin unei ordini transcendentale - tărîmului ideilor pure si eterne. Chiar Aristotel este convins că cunoaşterea ştiinţifică nu este posibilă doar prin actul percepţiei. Dar el vorbeşte ca un biolog atunci cînd neagă această separare platonică între lumea ideală si cea empirică. El încearcă să explice lumea ideală, lumea cunoaşterii, în termeni ai vieţii. în ambele domenii găsim, după Aristotel, aceeaşi continuitate. în natură, ca si în cunoaşterea umană, formele superioare se dezvoltă din formele inferioare. Percepţia senzorială, memoria, experienţa, imaginaţia şi raţiunea sînt toate unite printr-o relaţie comună; ele sînt doar stadii si expresii diferite ale uneia si aceleiaşi activităţi fundamentale, care atinge cel mai înalt grad de perfecţiune la om, dar care, într-un anumit mod, se găseşte si la animale si la toate formele vieţii organice.
Dacă ar fi să adoptăm acest punct de vedere biologic, ne-am aştepta cajprimele stadii ale cunoaşterii umane să fi avut legături exclusiv cu lumea exterioară. Pentru toate nevoile imediate şi interesele lui practice, omul este dependent de mediul său fizic. jEl nu poate trăi tară adaptarea continuă la condiţiile lumii înconjurătoare. Paşii iniţiali către viata intelectuală si culturală a omului pot fi descrişi ca acte care implică un fel de ajustare mintală la mediul ambiant
'Aristotel, *Metafizica,* Cartea I (A), capitolul 1, 980a, trad. de St. Bezdechi, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, Bucureşti, 1965, P- 49. *(N.t.)*

.imediat. Dar cum cultura omenească progresează, ne întîl-nim foarte curînd cu o tendinţă opusă a

vieții umane. De la cea mai timpurie licărire a conştiinței omeneşti, aflăm o privire asupra vieții îndreptată spre interior, completînd-o pe cea îndreptată spre exterior. Cu cît ne îndepărtăm mai mult, în dezvoltarea culturii umane, de aceste începuturi, cu atît această privire spre interior pare să avanseze. Curiozitatea naturală a omului începe să-si schimbe treptat direcția. Putem studia această creştere în aproape toate formele vieții culturale a omuluiif în primele explicații mitologice ale universului aflăm totdeauna o *antropologie* primitivă alături de o *cosmologie* primitivă. Problema originii lumii este împletită în mod indisolubil cu problema originii omului^ Religia nu distruge aceste prime explicații mitologice. Dimpotrivă, ea păstrează cosmologia si antropologia mitologică dîndu-le o nouă formă si o nouă adîncime. De acum înainte kutocunoaşterea rhi este privită ca un simplu interes teoretic. Ea nu este, pur şi simplu, un subiect de curiozitate sau de speculați*ej*ea este considerată obligația fundamentală a omului./Marii gînditori religioşi au fost primii care au inculcat această cerință morală. în toate formele superioare ale yişții religioase, maxima „Cunoaşte-te pe tine însuți" este privită ca un imperativ categoric, ca o lege morală şi religioasă fundamentală. în acest imperativ simțim, cum se spune, o bruscă răsturnare a instinctului natural primar de a cunoaşte - observăm o transevaluare a tuturor valorilor. în istoriile tuturor religiilor din lume - în iudaism, budism, confucianism şi creştinism - putem observa paşii individuali ai acestei dezvoltări.

Acelaşi principiu este valabil pentru evoluția generală a gîndirii filozofice. în primele sale stadii, filozofia greacă pare preocupată exclusiv de universul fizic. Cosmologia predomină asupra tuturor celorlalte ramuri ale investigației filozofice. Este, totuşi, specific pentru profunzimea si caracterul cuprinzător al spiritului grecesc faptul că aproape orice gînditor individual reprezintă în acelaşi timp un nou *tip*

general de gîndire. Dincolo de filozofia naturii a Şcolii din Milet, pitagoreicii descoperă o filozofie matematică, pe cînd gînditorii eleați sînt primii care concep idealul unei filozofii logice. Heraclit stă pe linia de demarcație dintre gîndirea cosmologică şi cea antropologică. Deşi mai vorbeşte ca un filozofai naturii si aparține „vechilor fiziologi", el este totuşi convins că e imposibil să pătrunzi în secretul naturii fără a fi studiat secretul omului. Trebuie să realizăm cerința auto-reflecției dacă vrem să păstrăm contactul cu realitatea şi să-i *}* înțelegem semnificația. De aici a fost posibil, pentru Heraclit, să caracterizeze întreaga sa filozofie prin cele două cuvinte £8iț/naocuriv £|1£(0т6v („M-am căutat pe mine însumi").* Dar această nouă tendință a gîndirii, deşi într-un anumit sens inerentă filozofiei greceşti timpurii, nu a ajuns la deplina ei maturitate decît în vremea lui Socrate. Astfel, punctul de cotitură care separă gîndirea socratică de cea presocratică se află în problematica omului. Socrate nu atacă şi nici nu critică teoriile predecesorilor săi. El nu intenționează să introducă o nouă doctrină filozofică. Şi totuşi, la el, toate problemele din trecut sînt văzute într-o lumină nouă pentru că sînt raportate la un nou centru intelectual. Problemele filozofiei greceşti a naturii şi problemele metafizicii greceşti sînt eclipsate brusc de către o nouă chestiune care pare să absoarbă, de aici înainte, întregul interes teoretic al omului. La Socrate nu mai avem o teorie independentă a naturii sau o teorie logică independentă. Nu avem nici măcar o teorie etică coerentă si sistematică - în sensul în care ea a fost dezvoltată în sistemele etice de mai tîrziu. Rămîne doar o singură chestiune: Ce este omul? Socrate susține şi apără mereu idealul unui adevăr universal obiectiv, absolut. Dar singurul univers pe care el îl cunoaşte şi la care se referă toate investigațiile lui este universul omului. Filozofia lui - dacă el are o filozofie - este strict antropologică. într-unui din dialogurile lui Platon, Socrate este descris ca fiind

* Vezi *Filozofia greacă pină la Platon,* I, partea a 2-a, redactori coordonatori Adelina Piatkowski, Ion Banu, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 363. *(N.t.)*

angajat într-o discuție cu elevul său Phaidros. Ei se plimbă şi, după un scurt ti'mp, ajung într-un loc în afara porților Atenei. Socrate îşi exprimă admirația pentru frumusețea locului. Este încîntat de peisaj, pe care îl laudă foarte mult. Dar Phaidros îl întrerupe. El este surprins că Socrate se comportă ca un străin călăuzit de un ghid. „Ai trecut vreodată dincolo de hotar?" îl întreabă el. Socrate pune în răspunsul său o semnificație simbolică. „Mă vei ierta, prietene! Fapt e că îmi place'să învăț. Or cîmpul şi copacii nu vor să-mi -fie dascăli, în vreme ce în cetate oamenii mă învață cu adevărat." *

Şi totuşi, atunci cînd studiem dialogurile socratice ale lui Platon nu aflăm nicăieri o soluție directă a noii probleme. Socrate ne oferă o analiză detaliată şi meticuloasă a calităților şi virtuților umane individuale. El caută să determine natura acestor calități şi să le definească: bunătatea, dreptatea,

temperanța, curajul' ș.a.m.d. Dar el nu riscă niciodată o definiție a omului. Cum poate fi explicată această aparentă omisiune? A adoptat Socrate în mod deliberat o abordare ocolită - una care i-a permis doar să zgîrie suprafața acestei probleme fără să pătrundă vreodată în profunzimea şi esența ei veritabilă? Dar aici, mai mult decît în oricare altă parte, ar trebui să suspectăm ironia socratică. Răspunsul negativ al lui Socrate este, cu siguranță, cel care aruncă o nouă si neașteptată lumină asupra chestiunii si care ne oferă o înțelegere adevărată a concepției socratice despre om. Noi nu putem descoperi natura omului în același mod în care putem detecta natura lucrurilor fizice. Acestea pot fi descrise în termeni ai proprietăților lor obiective, pe cînd omul poate fi descris şi definit doar în termeni ai conştiinței sale. Acest fapt pune o problemă cu totul nouă care nu poate fi rezolvată cu ajutorul modalităților noastre obişnuite de investigație. Observația empirică şi analiza logică, în sensul în care aceşti termeni erau folosiți în filozofia presocratică,

* Platon, *Phaidros* 230d trad de Gabriel Liiceanu, Ed. Humanitas Bucureşti, 1993. *(N.t.)*

s-au dovedit a fi, în acest caz, ineficiente si inadecvate, 'entru că numai în relațiile noastre nemijlocite cu ființele eneşti putem înțelege caracterul omului. Trebuie să ne nfruntăm realmente cu omul, trebuie să ne întîlnim cu el de-a dreptul fată în fată pentru a-1 înteleget De aceea, trăsătura distinctivă a filozofiei lui Socrate nu este un nou conținut obiectiv, ci o nouă activitate şi funcție a gîndirii. Filozofia, care fusese concepută pînă atunci ca un monolog intelectual, este transformată într-un dialog. Numai pe calea gîndirii în formă de dialog sau a gîndirii dialectice putem aborda cunoaşterea naturii umane. Mai înainte, adevărul putea fi conceput ca un lucru gata făcut care putea fi înțeles printr-un efortv al gînditorului individual şi transmis şi comunicat cu promptitudine celorlalți. Dar Socrate nu a mai putut subscrie la acest punct de vedere. Este la fel de imposibil - spune Platon în *Republica* -|să implantezi adevărul în sufletul unui om, ca şi a da puterea văzului unui om născut orb. Adevărul este prin natura lui rezultatul gîndirii dialectice. El nu poate fi dobîndit, prin urmare, decît printr-o constantă cooperare a subiecților în cadrul întrebărilor şi răspunsurilor adresate mutual. El nu este, prin urmare, asemenea unui obiect empiric; el trebuie înțeles ca ^produsul unui act social. Aici avem răspunsul nou, indirect la întrebarea „Ce este omul?"|Omul este considerat a fi acea ființă care se află în mod constant în căutarea de sine - o / ființă care în orice moment trebuie să examineze si să \ scruteze condițiile existentei sale. In această scrutare, în I această atitudine critică fată de viata omenească constă ; adevărata valoare a vieții umane. „Viața lipsită de această / cercetare", spune Socrate în a sa *Apărare,* „nu e trai de om".*[1] ^^__Putem rezuma gîndirea lui Socrate spunînd că omul este definit de către el drept ființa care, atunci cînd i se adresează o întrebare rațională, poate da un răspuns rațional. Atît

* Platon, *Apărarea Iui Socrate,* 38a, trad. de Francisca Băltăccanu, în Platon, *Opere,* I, ed. a 2-a, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975, p, 39. *(N.t.)*

cunoaşterea cît şi moralitatea lui sînt cuprinse în acest cerc. Omul devine o ființă „responsabilă", un subiect moral prin această facultate fundamentală, prin această facultate de a da un răspuns sieşi si celorlalți.

Primul răspuns a rămas, într-un anumit sens, răspunsul clasic. Problema socratică şi metoda socratică nu pot fi niciodată uitate sau obliterate. Prin intermediul gîndirii lui Platon ea şi-a pus amprenta[1] pe întreaga dezvoltare viitoare a civilizației umane. Nu există, poate, nici o cale mai scurtă şi mai sigură de a ne convinge de profunda unitate şi perfecta continuitate ale gîndirii filozofice antice decît comparînd aceste prime stadii din filozofia greacă cu unul din ultimele si cele mai nobile produse ale culturii greco-romane, cartea *Către sine* scrisă de către împăratul Marcus Aurelius Antoninus. La prima privire, o astfel de comparație poate părea arbitrară; pentru că Marcus Aurelius nu a fost un gînditor original şi nici nu a urmat o metodă strict logică. El însuşi mulțumeşte zeilor că atunci cînd a nutrit o rîvnă deosebită pentru filozofie nu si-a irosit vremea cu compuneri

[1] în paginile ce urmează nu voi încerca să dau o privire de ansamblu asupra dezvoltării istorice a antropologiei filozofice. Voi selecta doar cîteva stadii tipice pentru a ilustra linia generală de gîndire. Istoria filozofici omului este încă un deziderat. Pe cînd istoria metafizicii, a filozofiei naturii, a eticii şi a gîndirii ştiințifice au fost studiate în toate detaliile, aici sîntem încă la început. în ultimul secol, importanța acestei probleme a fost resimțită tot mai mult. Wilhelm Dilthey şi-a concentrat toate eforturile pentru rezolvarea ci. Dar opera lui Dilthey, oricît de bogată si sugestivă, a rămas incompletă. Unul din discipolii lui Dilthey,

Bcrnhard Groethuysen, a dat o descriere excelentă a dezvoltării generale a filozofiei antropologice. Dar, din nefericire, chiar această descriere se opreşte brusc la pasul ultim şi decisiv - acela al epocii noastre moderne. Vezi Bernhard Groethuysen, „Philosophischc Anthropologic", *Handbuch der Philosophie* (Miinchen şi Berlin, 1931), III, 1-207. Vezi, de asemenea, articolul lui Groethuysen „Towards an Anthropological Philosophy", *Philosophy and History. Essays presented to Bmst Cassirer* (Oxford, Clarendon Press, 1936), pp. 77-89.

sau cu interpretarea silogismelor.* Dar .Socrate şi Marcus Aurelius au în comun convingerea că pentru a afla adevărata natură sau esenţă a omului trebuie, mai înainte de toate, *să* |nde^rtăm_dejnnta_]ui toate trăsăturile externe şi accidentale.^

Nu trebuie ataşat omului, în măsura în care este om, nimic din cele fără legătură cu ideea de om. Căci ele nu reprezintă cerinţe obligatorii pentru om, nu sînt nici implicate în natura omului, nici nu sînt o desăvîrşire a naturii omeneşti. Prin urmare, în ele nu constă scopul hotărîtor pentru om şi nici nu contribuie la atingerea ţelului suprem care este binele. Mai mult încă, dacă vreuna din ele ar fi a omului, n-ar trebui dispreţuite de către acesta, nici n-ar trebui ca el să li se împotrivească, de vreme ce-i aparţin; nici n-ar fi vrednic de laudă cel desprins de necesitatea lor, precum nici cel înclinat să se restrîngă în folosirea vreuneia din acestea, dacă ele ar fi cu adevărat bunuri. Acum, raţionînd dimpotrivă, în măsura în care cineva se lasă lipsit de acestea sau de altele asemănătoare, fiind fără vreuna din ele, îndură absenţa, este cu atît mai mult un om de bine.*

Tot ceea ce i se întîmplă omului din afară este nul şi fără efect. Esenţa lui nu depinde de circumstanţe exterioare; ea depinde exclusiv de_valoarea_j)e_care el si-o atribuie Ju^însuşi./Bogăţii, rang, distincţie socială, chiar sănătatea sau darurile intelectuale - toate acestea devin indiferente (&5t&(popov). Singurul lucru care contează este năzuinţa, atitudinea interioară a sufletului; şi acest principiu intern^nu £oate fi tulburat. „Ceea ce nu face pe om inferior sie însuşi nu coboară nici condiţia vieţii omeneşti si nu distruge pe om nici în cele lăuntrice, nici în cele din afară ale sale."***

Cerinţa auto-interogării apare, prin urmare, în cadrul -stoicismului, ca şi în concepţia lui Socrate,-ca un privilegiu

* Vezi Marcus Aurelius, *Către sine,* I, 17, trad. de M. Pcuccscu şi D. Burtea în voi. Epictet, *Manualul,* trad. de D. Burtea; Marcus Aurelius, *Către sine,* prefaţă de Eugen Cizck, tabel cronologic şi note de D. Burtea, Ed. Minerva, 1977, p. 81. *(N.t.)*
** *Idem.,* V, 15, pp. 127-428. *(N.t.)* *** *Idem.,* IV, 8, p. 106. *(N.t.)*

al omului şi datoria sa fundamentală.* Dar această datorie este înţeleasă acum într-un sens mai larg; ea nu are numai un fundal moral, ci si unul universal si metafizic. „Clipă de clipă, aceasta trebuie s| se întrebe omul şi să se cerceteze, cît mai riguros: «Ce am eu în această parte din mine care se numeşte raţiune conducătoare» (TO "n7E(i.ovi%6v)?"**. Cel care trăieşte în armonie_ cu propriul eu, I cu demonul său, trăieşte în armonie cu universul; căci atît ordinea universală, cît şi ordinea personală nu sînt altceva decît expresii diferite si manifestări ale unui principiu fundamental comun. Omul face dovada puterii sale inerente de critică, de judecată şi discernămînt, înţelegînd că în această coreLaţie Eul, şi nu. Universul are partea conducătoare.) O dată ce Eul şi-a dobîndit forma internă, această formă rămîne inalterabilă şi imperturbabilă. „De vreme ce a devenit o sferă, rămîne totdeauna o sferă".*** Adică, aşa-zicînd, ultimul cuvînt al filozofiei greceşti - un cuvînt care o dată în plus conţine şi explică spiritul în care a fost concepută de la început. Acest spirit a fost un spirit al judecăţii, al discernămîntului critic între Fiinţare şi Non-Fiinţare, între adevăr şi iluzie, între bine si rău. Viaţa în sine se schimbă şi variază^ dar valoarea adevărată a vieţii trebuie^jşăutaţă în cfiEjţiea eternă care nu admite nici o schimbare, jAceastă ordine nu o putem sesiza cu lumea simţurilor, ci numai prin puterea judecăţii noastre. Judecata este puterea centrală la._ojttk sursa comună a adevărului si moralităţii. Pentru că este singurul lucru în legătură cu care omul depinde în întregime de sine însuşi; ea este liberă, autonomă, independentă.**** „Nu te zbuciuma", spune Marcus Aurelius,

* Cf. *idem,* III, 6, p. 96. *(N.t.) *' Idem,V,* **11** p. **126.** *(N.t)*

*** Cf. *idem,* VIII, 41, p. 181. Traducerea dată de Cassirer diferă puţin. Marcus Aurelius face aluzie la un vers din Euripide. *(N.t.)*

**** Cf. *idem* V, 14, p. 127. Cassirer redă, în notă de subsol, textul original al propoziţiei: „Raţiunea şi meşteşugul raţionamentului constituie puteri îndestulătoare şi pentru ele şi pentru lucrările făcute în acord cu clc". O Xoyoţ *%a\. i* A.07X11 texvn 5wauei<; eicriv â^i %a(*m~ic,* xaff eavcâţ 'epoiţ. *(N.t.)*

nici nu te încorda, ci fii liber, priveşte toate activităţile ca un bărbat, ca un om, ca un cetăţean, ca o fiinţă hărăzită morţii. (...) Lucrurile din exterior nu au atingere cu sufletul, nici legătură, ci rămîn în afara lui nemişcătoare, că ele devin pricini de tulburare, datorită părerii care se formează în interior despre ele, de propria închipuire; al doilea, că toate cîte se văd se vor transforma într-o clipă şi apoi nu vor mai fi. Gîndeşte-te necurmat la cîte din

asemenea transformări ai fost martor. ,^Jniversul este o continuă transformare, viața este o părere",*./&
Cel mai mare merit al acestei concepții stoice despre om ,stă în faptul că ea dă omului un profund sentiment atît al armoniei sale cu natura, cît şi al independenței sale morale, față de natțurăi în mintea filozofului stoic aceste afirmații nu se contrazic; ele se află în corelație. Omul se află în echilibru perfect cu universul, şi el ştie că acest echilibru nu trebuie să fie tulburat de către nici o forță exterioară. Astfel este caracterul dual al „imperturbabiliță̆ții" stoice (6cxapa£,ia). Această teorie stoică s-a doveSlit a fi una din cele mai puternice forte formative ale culturii antice. Dar ea s-a găsit dintr-o dată în prezența unei forțe noi, necunoscute pînă atunci. Conflictul cu această nouă forță a zdruncinat idealul clasic al omului în înseşi temeliile lui. Teoriile stoică şi creştină despre om nu sînt în mod necesar ostile una alteia, în istoria ideilor ele au acționat împreună si le găsim adesea în strînsă conexiune la unul şi acelaşi gînditor individual. Cu toate acestea, rămîne totdeauna un punct asupra căruia antagonismul între idealurile creştin şi stoic se dovedeşte

* *Idem,* IV, 3, pp. 104-105. Ultima frază din text, pusă în ghilimele, este un citat din Democnt. Cassirer îl redă în original, într-o notă de subsol, făcînd următoarele observații în legătură cu traducerea ultimului termen: O *%6*G\oc, âAAoicocriş 6 pîoț \>7t6A.nyi<;. Cartea a IV-a, par. 3. Termenul *afirmație* sau *judecată* mi se pare- o expresie mult mai adecvată pentru gîndirea lui Marcus Aurelius decît acela de *opinie,* pe care-1 găsesc în toate versiunile engleze pe care le-am consultat. *Opinie* (platonicul *hota.)* conține un element de schimbare si incertitudine care nu este avut în vedere de către Marcus Aurelius. Ca termeni echivalenți pentru U7toX.T|\}/iț găsim la Marcus Aurelius Xpoatț, xpîua, Std^pioiq. Cf. cartea III, 2; VI, 52; VIII, 28, 47." Traducerea românească ni se pare, totuşi, a fi pertinentă contextului. *(N.t.)*

ireconciliabil. Afirmarea independenței absolute a omului^ j:are în teoria stoică era privită ca o virtute umană fundamentală, se transformă în teoria creştină într-un viciu si o eroare fundamentale. Atîta timp cît omul perseverează în această eroare, nu există nici o cale posibilă pentru salvare. Lupta dintre aceste două concepții contradictorii a durat multe secole, şi la începutul epocii moderne - în timpul Renaşterii şi în secolul al XVII-lea -îi simțim încă întreaga forță.^

Putem sesiza aici una din trăsăturile cele mai caracteristice ale filozofiei antropologice. Această filozofie nu este, precum alte ramuri ale investigației filozofice, o dezvoltare lentă şi continuă a unor idei generale. Chiar şi în istoria logicii, a metafizicii si a filozofiei naturii aflăm cele mai ascuțite opoziții. Această istorie poate fi descrisă în termeni hegelieni ca un proces dialectic în care fiecare teză este urmată de antiteza ei. Totuşi există o consecventă internă, o ordine logică clară care uneşte diferitele stadii ale acestui proces dialectic. Filozofia antropologică, pe de altă parte, manifestă un cu totul alt caracter. Dacă dorim să-i înțelegem adevărata semnificație si importantă, nu trebuie să alegem maniera epică de descriere, ci pe aceea dramatică. Pentru că sîntem confruntați nu cu o dezvoltare paşnică de concepte şi teorii, ci cu un conflict între forțe spirituale contradictorii. Istoria filozofiei antropologice este plină de cele mai profunde pasiuni şi emoții omeneşti. Ea nu se ocupă de o singură problemă teoretică, oricît de general îi este scopul; aici întregul destin al omului este în joc şi cere o soluție.

Acest caracter al problemei şi-a aflat expresia cea mai clară în opera lui Augustin. Augustiri se află la granița dintre cele două epoci. Trăind în secolul al IV-lea al erei creştine, el a crescut în tradiția filozofiei greceşti, şi mai cu seamă sistemul neoplatonismului este cel care şi-a lăsat amprenta pe întreaga lui filozofie. Dar, pe de altă parte, el este pionierul gîndirii medievale; el este fondatorul filozofiei

[2] Pentru o relatare detaliată vezi Cassircr, *Descartes* (Stockholm, 1939), pp. 215 şi urm.

medievale şi al dogmaticii creştine. în ale sale *Confesiuni* putem urmări fiecare pas al drumului său de la filozofia greacă la revelația creştină. Conform lui Augustin, orice filozofie dinaintea apariției lui Christos a fost expusă unei erori fundamentale şi a fost molipsită de una şi aceeaşi erezie. Puterea rațiunii a fost preamărită ca cea mai mare putere a omului. Dar ceea ce nu a putut cunoaşte niciodată omul pînă ce nu a fost iluminat de o revelație divină specială este că rațiunea însăşi e unul din lucrurile cele mai problematice şi ambigue din lume. Rațiunea nu ne poate arăta calea către claritate, către adevăr si înțelepciune. Pentru că semnificația ei însăşi este obscură iar originea ei este învelită în mister - într-un mister ce poate fi dezvăluit numai de către revelația creştină. Rațiunea nu are, pentru Augustin, o natură simplă si unică, ci mai curînd una dublă si separată.] Omul a fost creat după imaginea lui Dumnezeu; în stadiul lui inițial, în care a ieşit din mîinile lui Dumnezeu, el era egal cu arhetipul său. Dar această stare a fost pierdută cu totul prin căderea lui AdamJ De atunci înainte

întreaga putere originară a raţiunii a fost întunecată. Iar raţiunea singură, prin sine însăşi şi propriile-i facultăţi,, nu poate, găsi niciodată drumul îndărăt. Ea nu se poate reconstrui pe sine; ea nu se poate întoarce, prin propriile-i eforturi, la esenţa ei pură de. mai Jnainţe_.)Dacă o astfel de îndreptare este posibilă vreodată, ea se poate înfăptui numai prin ajutor supranatural, prin puterea gratiei divine. \Asa arată noua antropologie, după cum este înţeleasă de către Augustin si menţinută în toate marile sisteme ale gîndirii medievale. Nici Toma d'Aquino, discipolul lui Aristotel, care s-a întors la izvoarele filozofiei greceşti, nu a îndrăznit să se abată de la această dogmă fundamentală. \E1 atribuie., raţiunii omeneşti o putere mult mai mare decît a atribuit Augustin; dar el este convins că raţiunea nu se poate folosi de aceste puteri dacă nu este călăuzită si iluminată de către gratia divină. Am ajuns aici la o răsturnare completă a tuturor valorilor afirmate de către filozofia greacă. Ceea ce cîndva părea să fie cel mai înalt privilegiu al omului se dovedeşte a fi pentru el un risc şi o

ispită; ceea ce apărea ca un sentiment de mîndrie devine pentru el cea mai adîncă umilinţă. Preceptul stoic cum că omul trebuie să se supună principiului său intern şi să-1 respecte, „demonul" din el însuşi, este privit acum ca o idolatrie periculoasă.

Nu este oportun a descrie aici caracterul acestei noi antropologii, a analiza motivele ei fundamentale şi a urmări îndeaproape dezvoltarea ei. Dar pentru, a-i înţelege semnificaţia putem alege o cale diferită şi mai scurtă. La începutul timpurilor moderne a apărut un gînditor care a dat acestei antropologii o nouă vigoare şi o nouă splendoare. în opera lui Pascal ea şi-a aflat ultima şi poate cea mai pregnantă expresie. Pascal a fost pregătit pentru această sarcină cum nu a fost nici un alt scriitor. El poseda un dar incomparabil pentru elucidarea celor mai obscure chestiuni şi pentru condensarea şi concentrarea sistemelor de gîndire complexe şi dispersate. Nimic nu pare impermeabil pentru ascuţimea gîndirii şi luciditatea stilului său. în el sînt unite toate avantajele literaturii si filozofiei moderne. Dar eL le foloseşte ca arme împotriva spiritului modern, spiritul lui Descartes şi al filozofiei lui. La prima privire, Pascal pare să accepte toate implicaţiile cartezianismului si ale ştiinţei moderne. Nu există nimic în natură care să poată rezista efortului raţiunii ştiinţifice; pentru că nu există nimic care să poată rezista geometriei. E un eveniment curios în istoria ideilor că unul din cei mai mari şi mai profunzi geometri a fost acela care a devenit campionul tardiv al antropologiei filozofice a Evului Mediu. La vîrsta de şaisprezece ani, Pascal a scris tratatul despre secţiunile conice, care a deschis un domeniu nou, foarte bogat şi fertil pentru gîndirea geometrică. Dar el a fost nu numai un mare geometru, a fost un filozof. Şi ca filozof era nu numai absorbit de problemele geometrice, dar el căuta să înţeleagă adevărata întrebuinţare, extinderea şi limitele geometriei. El a ajuns, astfel, să facă distincţia fundamentală între „spiritul geometric" şi „spiritul ascuţit sau subtil". Spiritul geometric excelează în toate subiectele care sînt capabile de o analiză perfectă - cele care pot fi descompuse

în elementele lor primare.[3] El pleacă de la anumite axiome şi din ele trage concluzii al căror adevăr poate fi demonstrat cu ajutorul regulilor logice universale. Avantajul acestui spirit constă în claritatea principiilor si în caracterul necesar al deducţiilor lui. Dar nu toate obiectele sînt capabile de un asemenea tratament. Există lucruri care, datorită subtilităţii şi infinitei lor diversităţi sfidează orice încercare de analiză logică. Şi dacă există ceva în lume care trebuie tratat în această a doua manieră, atunci acela este spiritul omului. Ceea ce caracterizează pe om este bogăţia şi subtilitatea, diversitatea şi versatilitatea-naturii sale. De aceea, matematica nu poate deveni niciodată instrumentul unei adevărate doctrine despre om, al unei antropologii filozofice. E ridicol a vorbi despre om ca si cum el ar fi o propoziţie geometrică. O filozofie morală în termenii unui sistem geometric - o *Ethica more geometrico demonstrata* - este pentru cugetul lui Pascal o absurditate, un vis filozofic. Logica şi metafizica tradiţionale nu se află nici ele într-o poziţie mai bună pentru a înţelege si rezolva enigma omului. Prima şi suprema lege este legea contradicţiei. Gîndirea raţională, gîndirea logică şi metafizică pot înţelege doar acele obiecte care sînt lipsite de contradicţie si care au o

natură şi un adevăr logice. Dar tocmai această omogenitate este cea pe care n-o găsim niciodată la om. Filozofului nu-i,, este permis să construiască un om artificial; el trebuie să descrie unul real..Toate aşa-numitele definiţii date omului nu sînt altceva decît speculaţii eterice atîta vreme cît nu sînt bazate pe experienţa noastră despre om şi confirmate de. aceasta. Nu există nici o altă cale de a cunoaşte omul decît; aceea de a-i înţelege viaţa si comportamentul. Dar ceea ce aflăm aici desfide orice încercare de

includere într-o formulă unică şi simplă. Contradicţia este adevăratul element al

[3] Pentru distincţia între *l'csprit gcometrique* şi ***l'esprit*** *de finesse* a se compara scrierea lui Pascal „De l'esprit geometrique" si ale sale *Pensees,* editate de către Charles Louandre (Paris, 1858), cap. IX, p. 231. în pasajele următoare citez traducerea engleză a lui O.W. Wight (New York, 1861).

J existenţei umane. Omul nu are nici o „natură" - nici o existenţă simplă sau omogenă, pi este un amestec straniu de existenţă şi non-existenţă. Locul său se află între aceşti doi poli opuşi.

Există, prin urmare, numai o cale de acces către secretul „.naturii umane: cea a religiei. Religia ne arată că există un om dublu - omul de dinainte si cel de după cădere. Omul a fost destinat scopului celui mai înalt, dar el şi-a pierdut poziţia. Prin cădere si-a pierdut puterea iar raţiunea si voinţa lui au fost corupte. Maxima clasică „Cunoaşte-te pe tine însuţi", înţeleasă în sensul ei filozofic, în sensul lui Socrate, Epictet sau Marcus Aurelius, este de aceea nu numai inutilă, ea este amăgitoare si eronată. Omul nu poate avea încredere în sine şi nu poate asculta de el însuşi. El trebuie să păstreze tăcere si să asculte o voce mai înaltă şi mai adevărată. „Ce vei deveni tu, omule, tu care cauţi adevărata-ţi condiţie prin propria-ti raţiune naturală? (...) Află, atunci, omule arogant, ce paradox eşti pentru tine însuţi. Umileşte-te, raţiune neputincioasă; taci, natură imbecilă; învaţă că omul îl depăşeşte infinit pe om şi ascultă de la stăpînul tău adevărata-ti condiţie, pe care n-o cunoşti. Ascultă de Dumnezeu."[4]

Cele de mai sus nu intenţionează să fie o soluţie teoretică a problemei omului. Religia nu poate oferi o astfel de solutie'§Religia a fost totdeauna acuzată de către adversarii ei de ignoranţă şi caracter incomprehensibil, toar acest reproş devine cea mai înaltă laudă de îndată ce luăm în consideraţie scopul ei adevărat.. Religia nu poate fi clară şi raţională. !ţ Ceea ce ne relatează ea este o poveste obscură şi sumbră: istoria păcatului şi a căderii omului. Ea revelează un fapt pentru care nu este posibilă nici o explicaţie raţională. Nu putem explica păcatul omului; pentru că el nu este produs sau necesitat de nici o cauză naturală. Nu putem explica nici salvarea omului; pentru că această salvare depinde de un act impenetrabil al graţiei divine. Ea este acordată în mod liber si negată în mod liber; nu există nici o acţiune omenească si

Pensees, cap. X, sccţ. 1.

nici un merit omenesc care s-o merite. Religia, prin urmare,, nu pretinde niciodată să clarifice misterul omului. Ea confirmă şi adînceşte acest mister. Dumnezeul despre care ea vorbeşte este un *Deus absconditas,* un Dumnezeu ascuns[1]. De aceea nici imaginea lui, omul, nu poate fi altfel decît misterioasă. Omul rămîne astfel un *homo absconditus.* Religia nu este nici un fel de „teorie" a lui Dumnezeu si a omului si a relaţiei lor mutuale. Singurul răspuns pe care-1 primim din partea religiei e că este voinţa lui Dumnezeu de a se ascunde. „Astfel, Dumnezeu fiind ascuns, orice religie care nu spune că Dumnezeu este ascuns nu este adevărată; şi price religie care nu oferă un temei pentru aceasta nu este instructivă. Religia noastră face toate acestea: *Vere tu es Deus absconditus.*[5] *(...)* Pentru că natura este aştfel_uicît peste tot_ indică un Dumnezeu pierdut, atît în om cît si în afara omu-

JujJ^JReligia este, prin urmare, pentru a spune astfel, o logică a absurdităţii; pentru că numai astfel poate ea cuprinde absurditatea, contradicţia internă, existenta himerică a

omului. „Desigur, nimic nu ne izbeşte atît de violent ca această doctrină; si totuşi, fără acest mister, cel mai incom-prehensibil dintre toate, sîntem incomprehensibili pentru noi înşine. Esenţa condiţiei noastre îsi are meandrele în acest

abis; astfel încît omul este mai inimaginabil fără acest mister, decît este acest mister inimaginabil pentru om."[7]

Ceea ce învăţăm din exemplul lui Pascal este că la începutul timpurilor moderne vechea problemă era resimţită în deplina ei putere. Chiar după apariţia lucrării lui Descartes *Discours de la methode,* spiritul modern se lupta încă cu aceleaşi dificultăţi. El era divizat între două soluţii cu totul

incompatibile. Dar în acelaşi timp începe o lentă dezvoltare

[5] *Idem,* cap. XII, sccţ. 5. *(Vere tu cs Deus absconditus* = în realitate tu eşti Dumnezeu ascuns. - *N.t.)*

[6] *Idem,* cap. XIII, secţ.3.

[7] *Idem,* cap. X, secţ. 1.

intelectuală prin care problema: Ce este omul? este transformată şi, ca să spunem aşa, ridicată la un nivel superior. Lucrul important în acest caz nu este atît descoperirea unor fapte noi, cît descoperirea unui nou instrument de gîndire. Acum, pentru prima oară, spiritul ştiinţific, în sensul modern al cuvîntului, intră în arenă. Ceea ce se caută acum este o teorie generală a omului bazată pe observaţii empirice si pe principii logice generale. Primul postulat al acestui spirit nou şi. ştiinţific a fost îndepărtarea tuturor barierelor artificiale care separaseră pînă atunci lumea omului de restul naturii. Pentru a înţelege ordinea lucrurilor umane, trebuie să începem cu un studiu al ordinii cosmice. Iar această ordine cosmică apare acum într-o lumină cu totul nouă. Noua cosmologie, sistemul heliocentric instituit de către Copernic este singura bază solidă şi ştiinţifică pentru o nouă *antropologie.* Nici metafizica clasică, nici religia si teologia medievale nu erau pregătite pentru această sarcină. Ambele aceste corpuri de doctrină, oricît de diferite în metodele şi scopurile lor, se fundează într-un principiu comun. Amîndouă concep universul ca o ordine ierarhică în care omul ocupă locul cel mai înalt. în filozofia stoică si în teologia creştină omul era descris ca scopul universului. Ambele doctrine sînt convinse că există o providenţă generală care domneşte asupra lumii şi a destinului omului. Acest concept este una din supoziţiile gîndirii stoice şi creştine.[8] Toate acestea sînt puse dintr-o dată sub semnul întrebării de către noua cosmologie. Pretenţia omului de a fi centrul universului şi-a pierdut temeiul. Omul este plasat într-un spaţiu infinit în care fiinţa lui pare a fi un punct singular şi evanescent. El este înconjurat de către un univers mut, de o lume care se arată mută faţă de sentimentele lui religioase şi cerinţele lui morale cele mai profunde.

Este de înţeles, si a fost într-adevăr necesar, ca prima reacţie la această nouă concepţie despre lume să nu poată fi

[8] Pentru conceptul stoic de providenţă (7tp6voia)vezi, de ex., Marcus Aurelius, *op. cit,* cartea a II-a, par. 8.

decît una negativă - o reacţie de îndoială şi teamă. Nici chiar cei mai mari gînditori nu s-au putut elibera de acest sentiment. „Le silence eternei de ces espaces infinis m'effraye", spune Pascal.^ Sistemul copernician devine unul din cele mai puternice instrumente ale agnosticismului şi scepticismului filozofic care s-au dezvoltat în secolul al XVI-leaţ în critica pe care o face raţiunii umane, Montaigne foloseşte toate bine cunoscutele argumente tradiţionale ale sistemelor scepticismului grec. Dar el adaugă o armă nouă, care se dovedeşte a avea în mîinile sale cea mai mare forţă şi o importanţă extremă. Nimic nu este mai potrivit pentru a ne umili şi a distruge trufia raţiunii umane decît perspectiva imparţială a universului fizic. într-un faimos pasaj din a sa *Apologie a luiRaimond Sebond,* el spune:

Să ne arate el (omul, *n.t),* cu puterea judecăţii sale, pe care temei si-a clădit marile precăderi ce gîndeşte că are parte faţă de celelalte făpturi. Cine 1-a încredinţat că minunata urnire a bolţii cereşti, lumina veşnică a celor făclii rotindu-se mîndru deasupra capului său, înspăimîntătoarele mişcări ale acestei nemărginite mări să fi fost rostuite şi să dăinuie de-a pururi pentru a sa mulţumire şi în slujba lui? Este oare cu putinţă să ne închipuim treabă atît de neghioabă, că astfel de nevoiaşă şi firavă făptură, care nici măcar pe ea stăpînă nu poate fi, ci pradă loviturilor de tot soiul este, să-şi zică stăpîna şi împărăteasa lumii, de a cărei cunoaştere nu e vrednică să aibă o cît de mică frîntură, dar încă să o mai cîr-
muiască?

Omul este înclinat mereu să privească micul.cerc în .care trăieşte ca pe centrul lumii iar viata sa particulară, privată, să o vadă ca fiind modelul universului. *Dar el trebuie să abandoneze această pretenţie arogantă, acest mod provincial mărginit de a gîndi si judeca. '

Cînd îngheaţă viile, în satul meu preotul scoate o învăţătură pentru toată seminţia omului (...). Cînd privim războaiele noastre lăun-

[9] Pascal, *op. cit.,* cap. XXV, secţ. 18.

* Montaigne, *Eseuri,* II, XII, traducere de Mariela Seulescu, note de Anca Bursan, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 19. *(N.t.)*
'

trice, care din noi nu strigă că întocmirea aceasta se năruie şi că ziua judecăţii de pe urmă ne prinde- de grumaz? (...) Dar cel care priveşte marele chip al maicii noastre Firea în întregul măreţiei sale, care citeşte atotcuprinzătoarea şi neîncetata ei desfăşurare, cine se vede încăput în ea şi nu pe sine, dar un întreg regat cît o subţire trăsătură de penel, acela singur preţuieşte lucrurile după dreapta lor măsură.*

Cuvintele lui Montaigne ne oferă cheia pentru întreaga dezvoltare ulterioară a teoriei moderne despre om. Filozofia modernă şi ştiinţa modernă au trebuit să accepte provocarea conţinută în aceste cuvinte.'

Ele au trebuit să demonstreze că noua cosmologie, departe de a slăbi sau împiedica puterea raţiunii omeneşti, consacră şi confirmă această putere. Astfel de sarcină a revenit eforturilor combinate ale sistemelor metafizice din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea. Aceste sisteme străbat căi diferite, dar sînt toate îndreptate către unul şi acelaşi scop. Ele năzuiesc, pentru a spune asa, să transforme cursul vizibil al noii cosmologii într-o binecuvîn-tare. Giordano Bruno a fost primul gînditor care a apucat pe această cale. într-un anumit sens, ea devine calea întregii metafizici moderne. Caracteristic pentru filozofia lui ..Giordano Bruno este faptul că aici termenul „infinitate" îsi schimbă semnificaţia. în gîndirea clasică greacă, infinitatea este un concept negativ. Infinitul este nemărginitul sau nedeterminatul. El nu are nici o limită şi nici o formă si, prin urmare, este inaccesibil raţiunii umane, care trăieşte în tărîmul formei şi nu poate înţelege altceva decît forme..în acest sens, finitul si infinitul, ropocţ şi a7teipov,sînt considerate de către Platon, (în *Philebus,* două principii fundamentale care sînt opuse în mod necesar unul altuia/in doctrina lui Bruno, infinitul nu mai înseamnă o simplă negare sau limitare. Dimpotrivă, el înseamnă bogăţia incomensurabilă şi inepuizabilă a realităţii şi puterea neîncătusată a intelectului omenesc. în acest sens înţelege si

* Montaigne, *Eseuri,* I, XXVI, studiu introductiv şi note de Dan Bădărău, traducere de Mariela Seulescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, pp. 149-150. *(N.t.)*

interpretează Bruno doctrina copernicianăyAceastă doctrină era, în concepţia lui Bruno, primul şi decisivul pas către auto-eliberarea omuluif Omul nu mai trăieşte în lume ca un prizonier închis între pereţii strîmţi ai unui univers fizic finit. El poate traversa văzduhul şi poate răzbate prin toate barierele imaginare ale sferelor celeste qaxe au fost ridicate ,de către o falsă metafizică şi cosmologieJMJniversul infinit mu pune nici un fel de limite raţiunii umane; dimpotrivă, el (este marele ei incitator. Intelectul omenesc devine conştient 'de propria lui infinitate măsurîndu-şi puterile cu universul jnfmit/j

Toate acestea sînt exprimate în opera lui Bruno într-un limbaj poetic, nu ştiinţific. Lumea nouă a ştiinţei moderne, teoria matematică a naturii, încă nu-i era cunoscută lui Bruno. Prin urmare, el nu-şi putea urma drumul pînă la concluzia lui logică intrinsecă. Era nevoie de eforturile combinate ale tuturor metafizicienilor si savanţilor din secolul al XVII-lea pentru a depăşi criza intelectuală provocată de către descoperirea sistemului copernician., Orice mare gînditor - Galilei, Descartes, Leibniz, Spinoza - are contribuţia sa la rezolvarea acestei probleme. Galilei afirmă că în domeniul matematicii este atinsă culmea oricărei cunoaşteri posibile - o cunoaştere care nu este inferioară celeia a intelectului divin. Desigur, intelectul divin cunoaşte si~concepe~un număr infinit mai mare de adevăruri matematice decît noi, dar cît priveşte certitudinea obiectivă, cele cîteva adevăruri cunoscute de către mintea omenească sînt cunoscute de către om la fel de perfect ca şi de către Dumnezeu.*| Descartes începe cu a **lui** îndoială universală care pare să închidă omul în limitele propriei sale conştiinţe. Pare a nu exista nici o cale" deTeşîre" din acest cerc magic -nici o apropiere de realitate. Dar chiar şi aici ideea de

[10] Pentru alte detalii v»zi Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophic der Rcnaissance* (Leipzig, 1927), pp. 197 şi urm.

* Vezi Galileo Galilei, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii, ptolemeic şi copernician.* în românește de ing. Romolo Ottone, cuvînt înainte de prof. ing. Ştefan Bălan. Ed.' Ştiinţifică, Bucureşti, 1962, pp. 95-96. *(N.t.)*

infinit se dovedeşte a fi unicul instrument pentru depăşirea îndoielii universale. Doar cu ajutorul acestui concept putem demonstra realitatea lui Dumnezeu şi, într-un mod indirect, realitatea lumii materialgALeibniz combină această dovadă metafizică cu o dovadă ştiinţifică nouă. El descoperă un nou instrument al gîndirii matematice - calculul infinitezimal. Cu ajutorul regulilor acestui calcul, universul fizic devine inteligibil;\legile naturii sînt considerate a nu fi altceva decît cazuri speciale ale legilor generale ale raţiunii. Spinoza este cel care îndrăzneşte să facă pasul ultim şi decisiv în această teorie matematică a lumii şi a spiritului omenesc. Spinoza elaborează o nouă etică, o teorie a pasiunilor şi afectelor, o teorie matematică a lumii morale. El este convins că doar prin această teorie ne putem

atinge telul: acela al unei „filozofii a omului", al unei filozofii antropologice care este liberă de erorile si prejudecăţile unui sistem pur antropocentric. Acesta este subiectul, tema generală care, sub diferite forme, străbate toate marile sisteme metafizice din secolul al XVII-lea.\ Este soluţia raţionalistă a problemei omului. Raţiunea matematică este legătura între om şi univerfc; ea ne permite să păşim în libertate de la unul la celălalt. Raţiunea matematică este cheia pentru o adevărată înţelegere a ordinii cosmice si morale.

în 1754, Denis Diderot a publicat o serie de aforisme sub titlul *Pensees sur l'interpretation de la nature.* în acest eseu el declara că superioritatea matematicii în cadrul ştiinţei nu mai este incontestabilă. Matematica, susţinea el, a atins un grad de perfecţiune atît de înalt încît nu mai este posibil nici un progres; de acum înainte matematica va sta pe loc.

Nous touchons au moment d'une grande revolution dans Ies sciences. Au penchant que Ies esprits me paroissent avoir â la morale, aux belles lettres, â l'histoire de la nature et â la physique experimentale j'oserois presque assurer qu'avant qu'il soit cent ans on ne comptera pas trois grands geometres en Europe. Cette

science s'arretera tout court ou l'auront laisse Ies Bernoulli, Ies Euler, Ies Maupertuis et Ies d'Alembert. Ils auront poses Ies colonnes d'Hercule, on n'ira point au delâ."

Diderot este unul dintre marii reprezentanţi ai filozofiei Luminilor. Ca editor al *Enciclopediei* el se află în centrul tuturor marilor mişcări intelectuale ale timpului său. Nimeni nu a avut o perspectivă mai clară a dezvoltării generale a gîndirii ştiinţifice; nimeni nu a avut o intuire mai pătrunzătoare a tuturor tendinţelor secolului al XVIIIHea. Pentru Diderot este cu atît mai caracteristic si mai remarcabil faptul că, reprezentînd toate idealurile Iluminismului, el începea să se îndoiască despre dreptul absolut al acestor idealuri. EJ_şe_ aşteaptă la apariţia unei forme noi a ştiinţei - o ştiinţă cu un caracter mai concret, bazată mai curînd pe observarea faptelor decît pe ipoteza unor principii generalei în opinia lui Diderot, au fost mult supraestimate metodele logice şi raţionale. Noi ştim cum să comparăm, să organizăm si să sistematizăm faptele cunoscute; dar nu am cultivat acele metode cu ajutorul cărora ar fi posibilă descoperirea unor noi fapte. Trăim cu iluzia că cel care nu ştie să-si calculeze averea nu este într-o poziţie mai bună decît cel care nu are nici un fel de avere, jDar se apropie timpul cînd vom depăşi această prejudecată şi atunci vom fi atins un punct nou şi culminant în istoria ştiinţelor naturale. —-»

S-a realizat profeţia lui Diderot? A fost confirmat punctul lui de vedere de către dezvoltarea ideilor ştiinţifice în secolul al XlX-lea? într-un punct, desigur, eroarea lui este evidentă. Presupunerea că gîndirea matematică va ajunge într-un impas, că marii matematicieni ai secolului al XVIII-lea

[11] Diderot, *Pensees sur Vinterpretation de la nature,* sect. 4; cf. secţiunile 17, 21. (în limba franceză, în original.) Dârn traducerea textului lui Diderot: „Atingem momentul unei mari revoluţii în domeniul ştiinţelor. Faţă de înclinaţia pe care spiritele mi se par a o avea pentru morală, literatură, istoria naturii şi fizica experimentală, aproape că aş îndrăzni să garantez că în mai puţin de o sută de ani, nu se vor număra trei mari geometri în Kuropa. Această ştiinţă se va opri pur şi simplu acolo unde o vor fi lăsat un Bernoulli,'Euler, Maupcrtius.şi d'Alembert. Ei vor fi pus coloanele lui Herculc, mai departe nu se va merge." *(NA.)*

atinseseră coloanele lui Hercule nu s-a adeverit. Acelei galaxii a secolului al XVIII-lea trebuie să-i adăugăm acum numele lui Gauss, Riemann, Weierstrasş şi Poincare; în ştiinţa secolului al XlX-lea întîlnim peste tot marşul triumfal al unor idei şi concepte matematice noi. Cu toate acestea, predicţia lui Diderot conţinea un element de adevăr. Pentru că înnoirea structurii intelectuale a secolului al XlX-lea se află în locul pe care gîndirea matematică îl ocupă în ierarhia ştiinţifică. O forţă nouă îşi face apariţia. Gjndirea biologică cîstigă prioritate fată de gîndirea matematică. In prima jumătate a secolului al XlX-lea, mai există încă unii metafizicieni, precum Herbart, sau unii psihologi, precum G. Th.^Fechner, care nutresc speranţa fundamentării unei" psihologii matematice. Dar aceste proiecte dispar rapid după apariţia lucrării lui Darwin *Originea speciilor.* De acum înainte, adevăratul caracter al filozofiei antropologice pare a fi fixat o dată pentru totdeauna. După numeroase încercări nereuşite, filozofia omului stă, în sfirsit, pe un teren solid. Nu mai trebuie să ne lăsăm în voia speculaţiilor eterice, pentru că nu sîntem în căutarea unei definiţii generale a naturii sau esenţei omului. Problema este pur si simplu aceea de a acumula evidenţa empirică pe care teoria generată a evoluţiei ne-a pus-o

Ia dispoziție din abundentă. ■
Aceasta era convingerea împărtăşită de către oamenii de ştiință şi filozofii din secolul al XlX-lea. Dar ceea ce a devenit mai important pentru istoria generală a ideilor şi pentru dezvoltarea gîndirii filozofice nu au fost faptele empirice ale evoluției, ci *interpretarea* teoretică a acestor fapte. Această interpretare nu a fost determinată, într-un sens neechivoc, de către evidența empirică însăşi, ci mai curînd de către un anumit principiu fundamental care avea un caracter metafizic definit. Deşi rareori recunoscut, acest model metafizic al gîndirii evoluționiste era o forță moti-vațională latentă. Teoria evoluției, într-un sens filozofic general, nu era nicidecum o achiziție recentă. Ea îsi căpătase expresia clasică în psihologia lui Aristotel şi în concepția lui generală despre viața organică. Distincția caracteristică şi fundamentală între viziunea aristotelică şi cea modernă a

evoluției constă în faptul că Aristotel a dat o interpretare formală, pe cînd modernii au încercat o interpretare materială. Aristotel era convins că pentru a înțelege planul general al naturii, originile vieții, formele inferioare trebuie_ să fie interpretate în lumina formelor superioare. în metafizica sa, In definiția pe care-o dă sufletului ca „prima actualizare a unui corp natural înzestrat în mod potențial cu viată",! viata organică este concepută si interpretată în termeni ai vieții umane.! Caracterul teleologic al vieții umane este proiectat "asupra întregului domeniu al fenomenelor naturale. In teoria modernă această ordine este inversată. Cauzele finale ale lui Aristotel sînt caracterizate ca un simplu *„asylum ignorantiae".\Jnul* din scopurile principale ale operei lui Darwin a fost să elibereze gîndirea modernă de aceasta iluzie a cauzelor finale. Trebuie să căutăm structura naturii organice doar prin cauze naturale,[1] sau nu o putem înțelege deloc. Dar cauzele materiale sînt, în terminologia lui Aristotel, cauze „accidentale". Aristotel a afirmat în mod energic imposibilitatea de a înțelege fenomenul vieții cu ajutorul unor astfel de cauze accidentale. T[e°]ra modernă a primit această provocare. .Gînditorii moderni au considerat că, după numeroasele încercări nereuşite din trecut, ei au reuşit să explice în mod definitiv viata organică drept un simplu produs al întîmplării. Schimbările accidentale care au Ioc în viata fiecărui organism sînt suficiente pentru a explica transformarea graduală care ne conduce de la formele de viață cele mai simple ale protozoarelor la formele cele mai evoluate si mai complicate. Aflăm una din expresiile cele . mai pregnante ale acestui punct de vedere chiar la Darwin însuşi, care de obicei este atît de reticent față de concepțiile lui filozofice. „Nu numai diferitele rase domestice", observă Darwin la sfîrşitul cărții sale *Variația animalelor şi plantelor sub influenta domesticirii,*
dar cele mai distincte genuri şi ordine în cadrul aceleiaşi mari clase '- de exemplu, mamifere, păsări, reptile şi peşti - sînt cu toții descendenții unui strămoş comun, şi trebuie să admitem că întreaga imensă diferență dintre aceste forme a rezultat în primul rînd din

simpla variabilitate. A considera subiectul din acest punct de vedere este suficient pentru a lăsa pe cineva mirt de uimire. Dar uimirea noastră trebuie să se micşoreze cînd ne gîndim că viețuitoare în număr aproape infinit, într-un interval de timp aproape infinit au avut adeseori întreaga lor organizare sub o formă plastică într-un anumit grad, şi că orice mică modificare a structurii, care era în vreun fel folositoare în condițiile de viață extrem de complexe, a fost păstrată, pe cînd fiecare modificare ce era în vreun fel dăunătoare a fost distrusă cu strășnicie. Iar acumularea îndelungată de variații folositoare va fi condus în mod negreşit la structuri atît de diversificate, atît de frumos adaptate pentru anumite scopuri şi atît de excelent coordonate cum vedem la plantele şi animalele care ne înconjoară. Din acest motiv am vorbit de selecție ca de o putere supremă, fie că este aplicată de către om pentru formarea raselor domestice, fie de către natură la producerea speciilor... Dacă un arhitect are de înălțat un edificiu grandios şi spațios fără folosirea pietrei cioplite, selectînd dintre fragmentele din fundul unei prăpăstii pe cele în formă de pană pentru arcadele sale, pietre alungite pentru lintouri şi pietre plate pentru acoperiş, i-am admira dibăcia şi l-am privi ca pe o forță supremă. Insă fragmentele de piatră considerate indispensabile pentru arhitect comportă cu edificiul ridicat de el aceeaşi relație pe care variațiile fluctuante aleființelor organice o comportă față de structurile diferite şi admirabile dobîndite în cele din urmă de către descendenții modificați.[12] Dar înainte ca o adevărată filozofie antropologică să se dezvolte, a trebuit făcut şi un alt pas, probabil cel mai important. Teoria evoluției distrusese limitele arbitrare dintre diferitele forme ale vieții organice. Nu există nici un fel de specii separate; există doar un curent continuu, neîntrerupt al vieții. Dar putem aplica acelaşi principiu vieții si *culturii* omeneşti? Este lumea culturii, la fel ca lumea organică, făcută din schimbări accidentale? Nu j»osedă ea o structură teleologică definită şi de netăgăduit? In felul acesta, în fața tuturor filozofilor al căror punct de plecare era teoria generală a evoluției s-a prezenîst o nouă problemă. Ei trebuiau să dovedească faptul că lumea culturii, lumea

civilizaţiei
[12] Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (New York, D. Appleton &Co., 1897) II, cap. XXVIII, pp. 425 şi urm.

umane, este reductibilă la cîteva cauze generale care sînt aceleaşi atît pentru fenomenele fizice cît şi pentru aşa-numitele fenomene spiritualei Asa a fost noul tip de filozofie a culturii introdus de către Hyppolyte Taine în lucrările sale *Filozofia artei* si *Istoria literaturii engleze.* „Aici ca si peste tot" spunea Taine,
nu avem decît o problemă mecanică; efectul total este un rezultat care depinde în întregime de mărimea şi direcţia cauzelor care îl produc... Deşi mijloacele de notaţie nu sînt aceleaşi în ştiinţele morale si cele fizice, materia lor fiind aceeaşi, constituită deo-potrivă din forţe, mărimi şi direcţii, putem spune că în ambele categorii de ştiinţe rezultatul final este produs după aceeaşi metodă.[13]
Este acelaşi cerc de fier al necesităţii care închide atît viata noastră fizică, cît şi pe cea culturală. In sentimentele, înclinaţiile, ideile si gîndurile sale, în producerea de către el a operelor de artă, omul nu poate evada din acest cerc magic. Putem considera omul ca pe un animal al unei specii superioare care produce filozofii şi poeme în acelaşi mod în care viermii de mătase îşi produc gogoşile sau albinele îşi construiesc celulele lor. în prefaţa la marea lui operă *Originile Franţei contemporane,* Taine afirmă că are de gînd să studieze transformarea Franţei ca un rezultat al Revoluţiei franceze asa cum ar studia „metamorfoza unei insecte".
Dar aici se ridică o altă problemă. Ne putem mulţumi cu numărarea completă de o manieră strict empirică a diferitelor impulsuri pe care le aflăm în natura umană? Pentru o înţelegere cu adevărat ştiinţifică, aceste impulsuri ar trebui să fie clasificate şi sistematizate. Evident, nu toate se află la acelaşi nivel. Trebuie să presupunem că ele au o structură definită - si una din primele şi cele mai importante sarcini ale psihologiei şi teoriei culturii este descoperirea acestei structuri. în angrenajul complicat al vieţii umane trebuie să
[13] Taine, *Histoirc de la litterature anglaisc,* Introducere. Trad. engleză de H. van Laun (New York, Hoit & Co., 1872), I, pp. 12 şi urm.

aflăm forţa motrice ascunsă care pune în mişcare întregul mecanism al gîndirii si voinţei noastre. Scopul principal al tuturor acestor teorii a fost de a dovedi unitatea şi omogenitatea naturii umane. Dar dacă examinăm explicaţiile pe care aceste teorii intenţionau să le dea, unitatea naturii umane apare extrem de îndoielnică. Fiecare filozof crede a fi găsit cauza principală si facultatea dominantă - *l'idee maîtresse,* cum a fost numită de către Taine. Dar cît priveşte caracterul acestei facultăţi dominante, toate explicaţiile diferă în mare măsură şi se contrazic una pe alta. Fiecare gînditor individual ne dă propria sa imagine asupra naturii umane. Toţi aceşti filozofi sînt empirişti hotărîţi: ei ar vrea să ne arate faptele şi nimic altceva decît faptele. Dar interpretarea pe care o dau ei evidenţei empirice conţine dintru început o presupunere arbitrară - si acest caracter arbitrar devine tot mai evident pe măsură ce teoria înaintează şi capătă un aspect tot mai elaborat şi sofisticat. Nietzsche proclamă voinţa de putere, Freud semnalizează instinctul sexual, Marx întronează instinctul economic. Fiecare teorie devine un pat al lui Procust în care faptele empirice sînt silite să se ajusteze unui model preconceput. Datorită acestei dezvoltări, teoria modernă despre om îşi pierde centrul intelectual. Dobîndim în schimb o completă anarhie a gîndirii. Chiar şi în vremurile trecute a existat, desigur, o mare discrepanţă între opiniile şi teoriile referitoare la această problemă. Dar rămînea cel puţin o orientare generală, un cadru de referinţă la care puteau fi raportate toate diferenţele individuale. -Metafizica, teologia, matematica şi biologia şi-au asumat pe rînd rolul călăuzitor pentru gîndire în problema omului şi au determinat direcţia de investigaţie. Adevărata criză a acestei probleme s-a manifestat atunci cînd a încetat să existe o astfel de putere centrală capabilă să dirijeze toate eforturile individuale. Importanţa extremă a problemei a fost simţită, totuşi, în toate diferitele' ramuri ale cunoaşterii şi cercetării. Dar multă vreme nu a existat o autoritate stabilită la care să se poată apela. Teologii, oamenii de ştiinţă, politicienii, sociologii,

biologii, psihologii, etnologii, economiştii - toţi au abordat problema din propria lor perspectivă.' A combina sau a unifica toate aceste aspecte şi perspective particulare era imposibil. Şi chiar în domeniile speciale nu exista nici un principiu ştiinţific acceptat în mod general. Factorul personal devine din ce în ce mai prevalent, iar temperamentul scriitorului individual tindea să joace un rol

decisiv. *Trahit sua quemque voluptas:* fiecare autor pare să fie călăuzit, pînă la urmă, de către propria concepție şi evaluare a vieții umane.
Faptul că acest antagonism al ideilor nu constituie numai o problemă teoretică gravă, Sar şi o amenințire~~prntîu-întreaga dimensiune a vieții noastre morale şi culturale nu admite nici o îndoială. în gîndifea filozofică recentă, Max Scheler a fost unul dintre primii care a devenit conştient şi a semnalizat acest pericol. „în nici o altă perioadă a cunoaşterii omeneşti", declară Scheler,
nu a devenit omul mai problematic față de sine decît în zilele noastre. Avem o antropologie științifică, una filozofică şi una teologica; acestea nu ştiu nimic una de alta/Ca urmare, nu mai avem nici o idee clară şi consecventă despre om. Multitudinea mereu în creştere a ştiințelor particulare care sînt angajate în stadiul oamenilor mai mult a încurcat şi complicat decît a elucidat conceptul nostru despre om.[14]
Aşa arată situația stranie în care se află filozofia modernă. Nici o epocă anterioară nu a fost vreodată într-o poziție atît de favorabilă cu privire la sursele de cunoaştere a naturii umane. Psihologia, etnologia, antropologia şi istoria au acumulat un corpus de fapte uimitor de bogat, aflat în continuă creştere. Instrumentele noastre tehnice de observare şi experimentare au fost îmbunătățite extraordinar, iar analizele noastre au devenit tot mai fine si mai pătrunzătoare. Ni se pare, cu toate acestea, că nu s-a găsit o metodă pentru stăpînirea şi organizarea acestui material. Comparat
[14] Max Scheler, *D/c Stellung des Menschcn im Kosrnos* (Darmstadt, Reichl, 1928), pp. 13 şi urm.

cu abundența de care dispunem noi, trecutul poate părea foarte sărac. Dar bogăția noastră de fapte nu este în mod necesar o bogăție de idei. Dacă nu reuşim să găsim un fir al Ariadnei care să ne conducă în afara acestui labirint, nu putem avea nici o înțelegere adevărată a caracterului general al culturii umane; vom rămîne pierduți într-o masă de date separate şi farîmițate cărora pare să le lipsească orice unitate conceptuală.

II

O cheie pentru natura omului: simbolul

Biologul Johannes von Uexkiill a scris o carte în care întreprinde o revizuire critică a principiilor biologiei. Biologia, după opinia lui Uexkull, este o ştiință a naturii care trebuie să fie dezvoltată prin metodele empirice obişnuite - tnetodele observației şi experimentării. Gîndirea biologică, pe de altă parte, nu aparține aceluiaşi tip ca si gîndirea din domeniul fizicii sau chimiei. Uexkull este un campion hotărît al vitalismului; el este un apărător al principiului autonomiei vieții. Viata este o realitate ultimă si independentă. Ea nu poate fi descrisă sau explicată în termeni ai fizicii sau chimiei. Din acest punct de vedere, Uexkull dezvoltă o schemă generală nouă a cercetării biologice. Ca filozof, el este un idealist sau fenomenalist. Dar fenomena-lismul lui nu se bazează pe considerații metafizice sau epistemologice; el se întemeiază mai curînd pe principii empirice. Asa cum arată el, presupunerea că există o realitate absolută a lucrurilor care este aceeaşi pentru toate viețuitoarei^ - ar fi un fel de dogmatism foarte naiv. Realitatea nu ~ este un lucru unic şi omogen; ea este extrem de diversificată, avînd tot atîtea scheme şi modele diferite cîte organisme diferite există. Fiecare organism este, pentru a spune astfel, o existență monadică. El are o lume proprie, pentru că el are o experiență proprie. Fenomenele pe care le găsim m viața anumitor specii biologice nu sînt transferabile altor specii. Experiențele - şi prin urmare realitățile - a două organisme diferite sînt incomensurabile între ele. în lumea unei muşte, spune Uexkull, aflăm numai „lucruri-muscă"; în lumea unui arici de mare aflăm numai „lucruri-arici de mare".

Din această ipoteză generală, Uexkiill dezvoltă o schemă foarte ingenioasă şi generală a lumii biologice. Dorind să evite orice interpretări psihologice, el urmează o metodă întru totul obiectivă sau behavioristă. Singura cheie pentru viața animală, menționează el, ne este dată de către faptele anatomiei comparate. Dacă cunoaştem structura anatomică a unei specii animale, posedăm toate datele necesare pentru reconstruirea modului ei special de experiență. Un studiu atent al structurii corpului animal, al numărului, calității şi distribuției diferitelor organe de simț, şi condițiile sistemului nervos ne dau o imagine perfectă a lumii interne şi externe a organismului. Uexkiill şi-a început investigațiile cu un studiu al organismelor celor mai puțin evoluate; „ el le-a extins treptat la toate formele de viață organică. într-un anumit sens, el refuză să vorbească despre forme de viață inferioare si superioare. Viata este perfectă peste tot; ea este aceeaşi în cercul cel mai mic ca si în cel mai mare. Orice organism, chiar cel mai puțin evoluat, nu este numai adaptat într-un sens vag *(angepasst)* la mediul său

ambiant, dar cu totul potrivit *(eingepasst)* acestuia. Conform structurii lui anatomice, el posedă un anumit *Merknetz* şi un anumit *Wirknetz* - un sistem receptor şi un sistem efector. Fără cooperarea şi echilibrul acestor două sisteme, organismul nu ar putea supraviețui. Sistemul receptor prin care o specie biologică primeşte stimuli din afară şi sistemul efector prin care reacționează la ei sînt, în toate cazurile, strîns îmbinate. Ele sînt verigi ale unuia şi aceluiaşi lanț descris de către Uexkiill ca *cercul funcțional (Funktionskreis)* al animalului.[1] Nu pot intra aici în discutarea principiilor biologice ale lui Uexkiill. M-am referit doar la conceptele şi terminologia lui pentru a pune o problemă generală. Este posibilă folosirea schemei propuse de Uexkiill pentru descrierea şi caracterizarea *lumii umane?* Evident, această lume nu face nici un fel de excepție de la acele legi biologice care guvernează viața

[1] Vezi Johanncs von Uexkiill, *Thcorctische Biologic {că.* a 2-a, Berlin, 1938); *UmwcltundInncnweltder Ticrc(\909;* cd. a2-a, Berlin, 1921).

tuturor celorlalte organisme. Totuşi în lumea umană aflăm o caracteristică nouă care pare să fie semnul distinctiv al vieții umane. Cercul funcțional al omului este nu numai extins din punct de vedere cantitativ; el a suferit de asemenea o schimbare calitativă. Omul a descoperit, cum se spune, o metodă nouă pentru a se adapta la mediul său ambiant.jîntre sistemul receptor şi cel efector, care se găsesc la toăîe speciile ani-male, aflăm la om o a treia veriga pe care o putem descrie ca ' *sistemul simbolic.* Această nouă achiziție transformă în-treaga viață omenească. Comparat cu alte animale, omul trăieşte nu numai într-o realitate mai cuprinzătoare; el trăieşte, pentru a spune aşa, într-o nouă *dimensiune* a realității. Există o diferență clară între reacțiile organice şi' răspunsurile umane. în primul caz, este dat un răspuns direct şi imediat la un stimul extern; în al doilea caz, răspunsul este amînat. El este întrerupt şi întîrziat printr-un lent şi complicat proces de gîndire. La prima privire, o astfel de amînare poate părea un cîştig destul de îndoielnic. Mulți filozofi au avertizat împotriva acestui pretins progres. „L'homme qui medite", spune Rousseau, „est un animal deprave": depăşirea granițelor vieții organice nu este o ameliorare, ci o deteriorare a naturii umane.

Şi totuşi nu există nici un remediu contra acestei răsturnări a ordinii naturale. Omul nu se poate sustrage propriei \ împliniri. El nu poate decît să adopte condițiile propriei y vieți. Omul nu mai trăieşte într-un univers pur fizic, el trăieşte într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta si / religia sînt părți ale acestui univers. Ele sînt firele diferite care țes rețeaua simbolică, țesătura încîlcită a experienței umane. întregul progres uman în gîndire si experiență speculează asupra acestei rețele si o întăreşte. Omul nu mai înfruntă realitatea în mod nemijlocit; el nu o poate vedea, cum se spune, față în față. Realitatea fizică pare să se retragă în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului, în loc să aibă de a face cu lucrurile înseşi, omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuşi. El s-a închis în aşa fel în forme lingvistice, imagini artistice, simboluri

mitice sau rituri religioase încît el nu" poate vedea sau cunoaşte nimic decît prin interpunerea acestui mediu artificial. Situația lui este aceeaşi în sfera teoretică si în cea practică. Chiar ş\aici, omul nu trăieşte într-o lume de fapte brute, sau conform nevoilor si dorințelor lui imediate. El trăieşte mai curînd în mijlocul unor emoții imaginare, în speranțe si temeri, în iluzii si deziluzii, în fanteziile si visurile

57 t ' > ' >

sale. „Ceea ce îl tulbură şi îl nelinişteşte pe om", spunea Epictet, „nu sînt lucrurile, ci opiniile si închipuirile despre lucruri." ™N

Din ffunctul de vedere la care am ajuns, trebuie să corectăm şi să lărgim definiția clasică a omului. In pofida tuturor eforturilor iraționalismului modern, această definiție a omului ca un *animal raționale* nu şi-a pierdut forța. Raționalitatea este, într-adevăr, o trăsătură inerentă tuturor activităților umane. Mitologia însăşi nu este o masă brută de superstiții sau deziluzii vulgare. Ea nu este pur si simplu haotică, întrucît posedă o formă sistematică sau conceptuală.[2] Dar, pe de altă parte, ar fi imposibil de caracterizat structura mitului ca fiind rațională. Limbajul a fost identificat adeseori cu rațiunea, sau cu adevăratul izvor al rațiunii. Dar este uşor de văzut că această definiție nu reuşeşte să acopere întregul domeniu. Ea este o *pars pro toto;* ea ne oferă o parte pentru întreg. Pentru că alături de limbajul conceptual există un limbaj emoțional; alături de limbajul. logic sau ştiințific există un limbaj al imaginației poetice. La origine limbajul nu exprimă gînduri sau idei, ci sentimente si emoții. Şi chiar o religie „în limitele rațiunii pure", cum a fost concepută şi elaborată de către Kant, nu este mai mult

decît o simplă abstracție. Ea exprimă doar forma ideală, umbra a ceea ce este o viată religioasă veritabilă şi concretă. Marii gînditori care au definit omul ca un *animal raționale* nu au fost empirişti şi nici nu au intenționat vreodată să dea o explicație empirică a naturii umane. Prin această definiție

[2] Vezi Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Dcnken* (Leipzig, 1921).

ei exprimau mai curînd un imperativ moral fundamental. Rațiunea este un termen foarte nepotrivit pentru a înțelege formele vieții culturale a omului în toată bogăția si varietatea lor. Dar toate aceste forme sînt forme simbolice. De aceea, în locul definirii omului ca *animal rațională,* ar trebui să-1 definim ca *anirp3Ls^mb.olicum.* Prin aceasta putem desemna diferența lui specifică si putem înțelege noua cale deschisă omului - calea spre civilizație.

III

De la reacții animale la răspunsuri umane

Prin definirea omului ca un *animal symbolicum* am ajuns la primul nostru punct de plecare pentru investigații ulterioare. Dar acum devine imperios necesar să dezvoltăm această definiție pentru a-i da cumva mai multă precizie. Că gîndirea simbolică şi comportamentul simbolic sînt printre cele mai caracteristice trăsături ale vieții umane şi că întregul progres al culturii umane se bazează pe aceste condiții este de netăgăduit. Dar sîntem noi îndreptățiți să le considerăm ca o înzestrare specială a omului, spre deosebire de toate celelalte ființe organice? Nu este simbolismul un principiu pe care îl putem urmări în decursul evoluției pînă la o sursă mai profundă, şi care are o mai mare arie de aplicabilitate? Dacă răspundem negativ ia această întrebare, precum se pare, ne mărturisim ignoranța privind multe chestiuni fundamentale care au ocupat mereu centrul atenției în filozofia culturii umane. Problema *originii* limbajului' artei, religiei devine de nerezolvat şi cultura umană ni se prezintă ca un fapt dat care rămîne într-un anumit sens izolat si, prin urmare, neinteligibil.

Este de înțeles «ă oamenii de ştiință au refuzat totdeauna să accepte o astfel de soluție. Ei au făcut eforturi mari pentru a pune în relație faptele simbolismului cu alte fapte mai elementare şi bine cunoscute. Problema a fost sesizată ca fiind de o maximă importanță, dar din nefericire ea a fost rareori abordată într-un mod cu totul lipsit de prejudecăți. Dintru început ea a fost complicată inutil &i confundată cu alte probleme care aparțin unui domeniu cu totul diferit al discursului. în loc să ne ofere o descriere si o analiză im-

parțială a fenomenelor înseşi, discuția acestei probleme a fost convertită într-o dispută metafizică. Ea a devenit mărul discordiei între diferite sisteme metafizice: între idealism şi materialism, spiritualism şi naturalism. Pentru toate aceste sisteme, chestiunea simbolismului a devenit o problemă crucială de care părea să atîrne forma viitoare a ştiinței şi metafizicii.

Nu ne ocupăm aici cu acest aspect al problemei, pro-punîndu-ne o sarcină mult mai modestă şi concretă. Vom încerca să descriem atitudinea simbolică a omului într-o manieră mai precisă pentru a putea distinge alte moduri ale comportamentului simbolic, care se întîlneşte peste tot în regnul animal. Că animalele nu reacționează totdeauna la stimuli într-un mod direct, că ele sînt capabile de o reacție indirectă stă, evident, în afara chestiunii. Experimentele bine cunoscute ale lui jjivloy^ ne oferă un volum de experiență empirică privind aşa-numiții stimuli reprezentativi. In cazul maimuțelor antropoide, un studiu experimental foarte interesant efectuat de către Wolfe a arătat eficiența „recompensei simbolice". Animalele au învățat să răspundă la simboluri ca substitut al recompensei în hrană în acelaşi mod în care răspundeau la hrana însăşi.[1] După opinia lui Wolfe, rezultatele unor experimente de antrenare variate şi' prelungite au demonstrat că procesele simbolice apar în comportamentul maimuțelor antropoide. Robert M. Yerkes, care descrie aceste experimente în ultima sa carte, trage din ele o importantă concluzie generală.

Că ele [procesele simbolice] sînt relativ rare şi dificil de observat este evident. Cineva poate continua să se întrebe pe drept cuvînt despre existența lor, dar eu presupun că actualmente ele vor fi identificate ca antecedente ale proceselor simbolice omenești. Astfel, lăsăm acest subiect într-un stadiu de dezvoltare extrem de incitant, cînd descoperiri de moment par iminente.[2]

[1] J.B.Wolfe, „Efcctivcncss of Tokcn-rewards for Chimpanzees", Comparative Psychology Monographs, 12, nr. 5.

[2] Robert M. Yerkes, *Chimpanzccs. A Laboratoiy Colony* (New Havcn, Yale Universsity Press, 1934), p. 189.

Ar fi prematur să se facă vreun fel de predicţii privind dezvoltarea viitoare a acestei probleme. Domeniul trebuie lăsat deschis investigaţiilor viitoare. Interpretarea faptelor experimentale, pe de altă parte, depinde totdeauna de anumite concepte fundamentale care trebuie să fie clarificate înainte ca materialul empiric să poată da roade. Psihologia modernă şi psihobiologia ţin seama de acest fapt. Mi se pare foarte semnificativ faptul că, astăzi, cei care preiau rolurile conducătoare în rezolvarea acestei probleme tiu sînt filozofii, ci observatorii şi investigatorii empirici. Aceştia ne spun că pînă la urmă problema nu este doar una empirică, ci în mare parte una logică. Georg Revesz a publicat de curînd o serie de articole care debutează cu afirmaţia că chestiunea atît de ardent dezbătută a aşa-numitului *limbaj animal* nu poate fi rezolvată doar pe baza faptelor psihologiei animale. Oricine examinează diferitele teze şi teorii psihologice cu un spirit critic şi lipsit de prejudecăţi ajunge pînă la urmă la concluzia că problema nu poate fi lămurită prin simpla referire la forme ale comunicării animale şi la anumite rezultate la care acestea ajung ca urmare a antrenamenturiii si dresării. Asemenea rezultate permit cele mai contradictorii interpretări. De aceea, este necesar, înainte de orice, să se afle un punct de plecare logic corect, unul care să ne poată-conduce la o interpretare naturală şi temeinică a faptelor empirice. Acest punct de plecare este *definiţia limbajului* (die *Begriffsbestimmung der Sprache)?* Dar în loc să se dea o definiţie a limbajului gata făcută, ar fi poate mai bine să fie urmate în continuare direcţiile empirice. Limbajul nu este un fenomen simplu şi uniform. El este constituit din elemente diferite, atît biologice, cît şi sistematice, care nu se află la acelaşi nivel. Trebuie să încercăm să găsim ordinea şi inter-~~ relaţiile elementelor constituente; trebuie, ca să spunem astfel, să distingem diferitele straturi geologice ale limbajului. Primul şi cel mai important este, evident, limbajul

[3] G. Revesz, „Die menschlichcn Kommunikationsformcn und die sogcnnante Tiersprache", *Procccdings of the Netherlands Akademic van Wetenschappen,* XLIII (1940), nr. 9, 10: XLIV (1941), ar. 1.

emoţiilor. O mare parte a rostirii omeneşti aparţine încă acestui strat. Dar există o formă a limbajului care ne înfăţişează un tip cu totul diferit. în acest caz cuvîntul nu este cîtuşi de puţin o simplă interjecţie; el nu este o expresie involuntară a emoţiilor, ci o parte a unei propoziţii care are o structură sintactică şi logică definită.[4] Este adevărat că şi în limbajul foarte dezvoltat, teoretic, legătura cu primul element nu este total întreruptă. Cu greu poate fi găsită o propoziţie - cu excepţia, poate, a propoziţiilor pur formale ale matematicii - fără o anumită nuanţă afectivă sau emoţională.[5] Analogii şi paralele cu limbajul emoţional pot fi găsite din abundenţă în lumea animală. Cît priveşte cimpanzeii, Wolfgang Koehler afirmă că ei realizează un grad înalt de expresie plin intermediul gestului. Furie, spaimă, disperare," mîhnire, rugăminte, dorinţă, veselie şi plăcere sînt exprimate cu promptitudine în această manieră. Totuşi, lipseşte un element care este caracteristic şi indispensabil oricărui limbaj omenesc: nu găsim nici un semn care să aibă o referire obiectivă sau o semnificaţie. „Poate fi considerat drept fapt dovedit", spune Koehler,
că gama lor *fonetică* este cu totul „subiectivă" şi poate exprima numai emoţii, niciodată nu poate desemna sau descrie obiecte. Dar ei posedă atîtea elemente fonetice care sînt, de asemenea, comune tuturor limbilor omeneşti, încît lipsa la ei a unui limbaj articulat nu poate fi atribuită limitărilor *secundare* (gloso-labiale). La fel şi gesturile lor, ale feţei şi corpului, ca şi expresiile lor sonore nu desemnează sau<„descriu" niciodată obiecte (Buhler).[6]

Aici atingem punctul crucial al întregii noastre probleme. Diferenţa dintre *limbajul discursiv şi limbajul emoţional* este

[4] Pentru distincţia dintre exprimările pur emotive şi^ „tipul normal de comunicare a ideilor care este limba", vezi observaţiile introductive ale lui Edward Sapir, *Languagc* (New York, Harcourt, Brace, 192f).

[5] Pentru alte detalii vezi Charles Bally, *Le langage et la vie* (Paris, 1936).

[6] Wolfgang Koehler, „Zur Psychologie des Schimpansen", *Psychologischc Forschung,* I (1921), p. 27, Cf. ediţia engleză *The Mcntality of'Apes* (New York, Harcourt, Brace, 1925), apendice, p. 317.

borna de hotar între lumea omului şi lumea animală. Toate teoriile şi observaţiile referitoare la limbajul animal sînt departe de adevăr dacă nu reuşesc să recunoască această diferenţă fundamentală.[7] în întreaga literatură a subiectului pare să nu existe nici o Singură dovadă concluzivă asupra faptului că vreun animal a făcut vreodată pasul decisiv de la limbajul subiectiv la cel obiectiv, de la cel afectiv la cel discursiv. Koehler insistă cu tărie asupra faptului că limba este în mod hotărît dincolo de puterile maimuţelor antropoide. El susţine că lipsa acestui mijloc ajutător tehnic de nepreţuit şi marea limitare a acelor componente foarte importante ale gîndirii, aşa-numitele reprezentări, constituie cauzele care

împiedică animalele să realizeze chiar si cele mai modeste începuturi ale dezvoltării culturale.[8] La aceeaşi concluzie a ajuns şi Revesz. Limba, afirmă el, este un concept antropologic care trebuie să fie înlăturat cu totul din studiul psihologiei animale. Dacă plecăm de la o definiţie clară şi precisă a limbii, toate celelalte forme de exprimare pe care le găsim şi la animale sînt eliminate în mod automat.[9] Yerkes, care a studiat problema cu un interes special, vorbeşte pe un ton mai precis. El este convins că în privinţa limbajului şi simbolismului există o strînsă legătură între om şi maimuţele antropoide. „Aceasta sugerează", scrie el, „că se poate ca noi să fi dat peste un stadiu filogenetic timpuriu în evoluţia procesului simbolic. Există dovezi abundente că diferite alte tipuri ale procesului de semnalizare decît cel simbolic apar în mod frecvent si funcţionează efectiv la

[7] O încercare mai veche de a face o distincţie strictă între limbajul discursiv şi cel emoţional a fost făcută în domeniul psihopatologiei limbajului. Neurologul englez Jackson a introdus termenul de „limbaj discursiv" pentru a explica cîteva fenomene patologice foarte interesante. El a descoperit că mulţi pacienţi care sufereau de afazie nu-si pierduseră deloc uzul limbii, dar nu puteau folosi cuvintele într-un sens obiectiv, discursiv. Distincţia lui Jackson s-a dovedit a fi foarte fertilă. Ea a jucat un rol important în dezvoltarea ulterioară a psihopatologiei limbajului. Pentru detalii vezi Cassirer, *Philosophie der symbolischcn Formcn,* III, cap. 6, pp. 237-323.

[8] Kochlcr, *The Mcntality efApcs,* ,p. 277.

[9] Rcvcsz, *op. cit,* XLIII, partea a Ii-a (1940), p. 33.

cimpanzeu".[10] însă toate acestea rămîn în mod hotărît prelingvistice. Chiar si în opinia lui Yerkes, toate aceste expresii funcţionale sînt extrem de rudimentare, simple, şi au o întrebuinţare limitată în comparaţie cu procesul cognitiv omenesc.[1'] Problema genetică nu trebuie confundată aici cu problema analitică şi fenomenologică. Analiza logică a limbajului omenesc ne conduce la un element de primă importantă care nu cunoaşte nimic asemănător în lumea animală. Teoria generală a evoluţiei nu stă în nici un fel în calea recunoaşterii acestui fapt. Chiar în domeniul fenomenelor naturii organice am aflat că evoluţia nu exclude un fel de creaţie originală. Faptul mutaţiei bruşte şi al evoluţiei emergente trebuie să fie admis. Biologia modernă nu mai vorbeşte de evoluţie în termenii darvinismului timpuriu; nici nu explică în acelaşi mod cauzele evoluţiei. Putem admite fără rezerve că maimuţele antropoide, în dezvoltarea anumitor procese simbolice, au făcut un semnificativ pas înainte. Dar, încă o dată, trebuie să accentuăm că ele nu au atins pragul lumii umane. Ele au intrat, cum se spune, într-o fundătură. ■

De dragul prezentării mai clare a problemei, trebuie să distingem cu grijă între *semne* si *simboluri.* Pare să fie lămurit faptul că In comportamentul animal găsim mai curînd sisteme complexe de semne şi semnale. Putem spune chiar că" anumite animale, în special cele domestice, sînt foarte sensibile la semne.[12] Un cîine va reacţiona la cele mai

[10] Yerkes şi Nissen, „Pre-linguistic Sign Behavior in Chimpanzec" *Science,* LXXXIX, p. 587.

[11] Yerkes, *Chimpanzecs,* p. 189.

[12] Această sensibilitate a fost dovedită, de exemplu, în faimosul caz al „înţeleptului Hans", care cu cîteva decenii în urmă a creat printre psihobiologi un fel de senzaţie. înţeleptul Hans era un cal care părea să posede o inteligentă uimitoare. El putea chiar să-şi însuşească probleme de aritmetiGă destul de complicate, să extragă rădăcinile cubice ş.a.m.d. bătînd cu piciorul în pămînt de atîtca ori de cîte o cerea soluţia problemei. Un colectiv special de psihologi şi alţi oameni de ştiinţă au fost chemaţi să investigheze cazul. A devenit imediat limpede că animalul reacţiona la anumite mişcări involuntare ale stăpînului său. Cînd stăpînul era absent sau nu înţelegea întrebarea, calul nu putea să răspundă.

mici schimbări în comportamentul stăpînului său; el va distinge chiar expresiile feţei omeneşti sau modulaţiile unei voci umane.[13] Dar e o cale lungă de la aceste fenomene la înţelegerea limbajului simbolic şi uman. FaLmoasele experimente ale lui Pavlov dovedesc doar că animalele pot fi instruite cu uşurinţă să reacţioneze nu numai în mod direct la

[5] [5] [5]

stimuli, ci si la tot felul de stimuli mediaţi sau reprezentativi. O sonerie, de exemplu, poate deveni un „seinn pentru masă" şi un animal poate fi dresat să nu-şi atingă hrana cînd acest semn este absent. Dar de aici putem afla numai că experimentatorul, în acest caz, a reuşit să schimbe situaţia de hrană a animalului. El a complicat această situaţie introducînd în mod voluntar în ea un element nou. Toate fenomenele care sînt descrise în mod obişnuit ca reflexe condiţionate nu numai că sînt foarte departe de caracterul esenţial al gîndirii simbolice omeneşti, dar sînt chiar opuse acestuia. Simbolurile - în sensul propriu al acestui termen - nu pot fi reduse la simple semnale.; Semnalele şi simbolurile aparţin de două domenii diferite âle discursului: semnalul este o parte a lumii fizice a existentei; simbolul este

o parte a lumii umane a semnificației. Semnalele sînt „operatori"; simbolurile sînt

[13] Pentru a ilustra acest lucru, aş dori să menționez alt exemplu foarte revelator. Psihobiologul dr. Pfungst, care dezvoltase cîteva metode noi şi interesante pentru studiul comportamentului animal, mi-a spus odată că a primit o scrisoare de la un maior în legătură cu o problemă curioasă. Maiorul avea un cîine care-1 însoțea în plimbările sale. Ori de cîte ori stăpînul era gata să iasă din casă, animalul dădea semne de marc bucurie si agitație. Dar într-o zi maiorul s-a hotărît să încerce un mic experiment. Simulînd plecarea, şi-a pus pălăria, şi-a luat bastonul şi a făcut pregătirile obişnuite - fără nici o intenție, totuşi, de a merge la plimbare. Spre marea lui surpriză, cîinele nu a fost înşelat pînă la urmă; el a rămas liniştit în colțul său. După o scurtă perioadă de observație, dr. Pfungst a fost în stare să dezlege misterul. în camera maiorului se afla un birou cu un sertar care conținea cîteva documente valoroase şi importante. Maiorul îşi formase obiceiul să încerce acest sertar, care producea un zornăit, înainte de a părăsi casa, pentru a se asigura că era bine încuiat. El nu a făcut acest lucru în ziua în care nu intenționase să iasă din casă. Dar pentru cîine acesta devenise un semnal, un element necesar al situației de plimbare. Fără acest semnal, cîinele nu reacționa.

„designatori".[14] Semnalele, chiar înțelese şi folosite ca atare, au totuşi un fel de existentă fizică sau substanțială; simbo-lurile au doar o valoare funcțională.

Cu această distincție în minte, putem găsi o abordare a uneia din cele mai controversate probleme. Problema *inteligenței animalelor* a fost totdeauna una din cele mai mari enigme ale filozofiei antropologice. Au fost cheltuite eforturi imense de gîndire şi observație pentru a găsi răspunsuri la această întrebare. Dar ambiguitatea şi caracterul vag al termenului însuşi de „inteligentă" a stat mereu în calea unei soluții clare. Cum putem spera să răspundem la o întrebare al cărui sens nu-1 înțelegem? Metafizicieni şi oameni de știință, naturalişti si teologi au folosit cuvîntul „inteligentă" în sensuri diferite şi contradictorii. Unii psihologi şi psiho-biologi au refuzat categoric să vorbească despre inteligența animalelor. în orice comportament animal ei văd numai jocul unui anumit automatism. Această teză are în spatele ei autoritatea lui Descartes; si ea a fost totuşi reafirmată în psihologia modernă. „Animalul", spune E.L. Thorndike în lucrarea lui despre inteligenta animală, „nu gîndeste că unul este la fel cu celălalt şi nu-1 confundă pe unul cu altul, aşa cum se spune adeseori. El nu gîndeste *despre* ceva; el gîndeste *acel ceva* (...). Ideea că animalele reacționează la o impresie senzorială particulară şi absolut definită şi realizată şi că o reacție similară la o impresie senzorială care derivă din prima dovedeşte o asociație prin similitudine este un mit."[15] Observații recente si mult mai exacte au condus la o concluzie diferită. In cazul animalelor superioare a devenit clar că ele sînt capabile să rezolve probleme destul de dificile si că aceste soluții nu au fost aflate pe o cale pur mecanică, prin încercare si eroare. Aşa cum arată Koehler, între o soluție autentică şi una pur întîmplătoare există o

[14] Pentru distincția dintre operatori şi designatori vezi Charles Morris, „The Foundation of the Theory of Signs", *Encyclopedia of the Unifícd Sciences* (1938).

[15] Edward L. Thorndike, *Animal Intclligence* (New York, Macmillan 191,1), pp. 119 şi urm.

diferență remarcabilă, astfel încît una poate fi distinsă de cealaltă. Apare ca incontestabil faptul că, pînă la urmă, unele reacții ale animalelor superioare nu sînt un produs al întîm-plării, ci sînt călăuzite de către discernămînt.[16] Dacă prin inteligentă înțelegem fie o acomodare la mediul ambiant imediat, sau o modificare adaptabilă a acestuia, trebuie să atribuim cu certitudine animalelor o inteligență relativ dezvoltată. Trebuie să se recunoască, de asemenea, că nu toate acțiunile animalelor sînt guvernate de prezenta unui stimul imediat. Animalul este capabil de tot felul de ocolişuri în reacțiile lui. El poate învăța nu numai să folosească instrumentele, dar chiar să si inventeze unelte pentru scopurile lui. De aceea, unii psihologi nu au ezitat să vorbească despre o imaginație creatoare sau constructivă la animale.[17] Dar nici această inteligentă, nici această imaginație *mi.* sînt asemănătoare cu cele specific omeneşti. Pe scurCputem spune că animalul posedă o imaginație şi o inteligentă practice, pe cînd omul singur a dezvoltat o nouă formă: o *imaginație şi o inteligență simbolice*^

Pe lîngă aceasta, în dezvoltarea mentală a psihicului individual, tranziția de la o formă la alta - de la o atitudine pur practică la o atitudine simbolică - este evidentă. Dar aici, acest pas este rezultatul final al unui proces lent si continuu. Prin metodele obşnuite ale observației psihologice nu se pot distinge cu uşurință stadiile individuale ale acestui proces complicat. Există, totuşi, o altă cale de a obține o înțelegere deplină a caracterului general si a importantei extraordinare a acestei tranziții. Natura însăşi a făcut, aici, pentru a vorbi astfel, un experiment capabil să arunce o lumină neaşteptată asupra problemei în cauză. Avem cazurile clasice ale Laurei Bridgman şi Helen Keller, doi copii orbi şi

surdo-muți, care cu ajutorul unor metode speciale au învățat să vorbească. Deşi ambele cazuri sînt bine cunoscute si au fost adeseori

[16] Vezi Koehler, *op, cit,* cap. VII, „întîmplare" şi „imitație".

[17] Vezi R.M. şi A.M. Yerkes, *The Great Apcs* (New' Haven, Yalc University Press, 1929), pp. 368 şi urm,, 520 şi urm.

tratate în literatura psihologică,[18] trebuie să reamintesc, totuşi, cititorului despre ele pentru că ele conțin poate cea mai bună ilustrare a problemei generale de care ne ocupăm noi. Doamna Sullivan, învățătoarea Helenei Keller, a înregistrat data exactă cînd copilul a început cu adevărat să înțeleagă semnificația şi funcția limbajului omenesc. Citez propriile sale cuvinte:

Trebuie să vă scriu cîteva rînduri în dimineața aceasta pentru că s-a întîmplat ceva foarte important. Helen a făcut al doilea mare pas în educația sa. Ea a învățat că *orice are un nume si că alfabetul manual este cheia pentru tot ceea ce vrea să ştie.* (...) în dimineața aceasta, pe cînd se spăla, ea a dorit să cunoască numele pentru „apă". Atunci cînd doreşte să cunoască numele unui lucru, ea arată spre el şi mă loveşte uşor peste mînă. Am scris literă cu literă „a-p-ă", şi nu m-am gîndit la aceasta pînă după micul dejun. [Mai tîrziu] am mers în sala pompelor şi am făcut-o pe Helen să țină cana sub jetul de apă în timp ce eu pompam. Cînd apa rece a țîşnit umplînd cana, am scris literă cu literă pe mîna liberă a Helenei „a-p-ă". Asocierea atît de strînsă a cuvîntului cu apa rece udîndu-i mîna a părut s-o surprindă. Ea a scăpat cana din mînă şi stătea ca încremenită. O nouă lumină se citea pe fața ei. Ea a scris literă cu literă, de mai multe ori, cuvîntul „apă". Apoi s-a aşezat pe pămînt şi a întrebat despre numele ei, a arătat spre pompă şi spre grătar şi, brusc, întoreîndu-se, a întrebat despre numele meu. Eu am scris literă cu literă „învățătoare". Tot drumul la întoarcere spre casă era foarte emoționată şi a învățat numele fiecărui obiect pe care-1 atingea, astfel încît în cîteva ore adăugase vocabularului său treizeci de cuvinte noi. Dimineața următoare s-a sculat ca o zînă radioasă. A trecut repede de la obiect la obiect mtrebîndu-mă despre numele fiecăruia şi sărutîndu-mă de atîta bucurie. (...) Acum totul trebuie să aibă un nume. Oriunde ne ducem, ea întreabă cu nerăbdare despre numele lucrurilor pe care nu le-a învățat acasă. Este nerăbdătoare să scrie prietenilor ei diverse cuvinte literă cu literă si doritoare să învețe literele pe oricine întîlneste. Ea

[18] Pentru Laura Bridgman vezi Maud Ilowe şi Florcnce Hali, *Laura Bridgman* (Boston, 1903); Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dcwcy Bridgman* (Boston, 1881); Wilhclm Jerusalcm, *Laura Bridgman. Erzichung cincr Taubslumm-Blinden* (Berlin, 1905).

abandonează semnele şi gesturile folosite mai înainte îndată ce are cuvinte cu care să le înlocuiască, si achiziționarea unui nou cuvînt îi procură cea mai vie plăcere. Şi remarcăm ca fața ei devine mai expresivă cu fiecare zi.[19]

Pasul decisiv care duce de la folosirea semnelor şi gesturilor la folosirea cuvintelor, adică a simbolurilor, nu ar putea fi descris într-o manieră mai frapantă. Care a fost adevărata descoperire a copilului în acel moment? Helen Keller învățase mai înainte să pună în relație un anumit lucru sau eveniment cu un anumit semn al alfabetului manual. A fost stabilită o asociație fixă între aceste lucruri si anumite impresii tactile. Dar o serie de astfel de asociații, chiar dacă ele sînt repetate si amplificate, încă nu implică o înțelegere a ceea ce este şi înseamnă limbajul omenesc. Pentru a ajunge la o astfel de înțelegere, copilul a trebuit să facă o descoperire nouă şi mult mai semnificativă. E a trebuit să înțeleagă că *orice lucru are un nume* - că funcția simbolică nu este restrînsă la cazuri particulare, ci este un principiu cu aplicabilitate *universală* care înglobează întregul domeniu al gîndirii umane. în cazul Helenei Keller, această descoperire a venit ca un soc neaşteptat. Ea era o fetită în vîrstă de şapte ani care, cu excepția defectelor în folosirea unor organe de simt, era într-o excelentă stare de sănătate si poseda o inteligență foarte dezvoltată. Prin neglijarea educației, ea fusese foarte mult întîrziată. Apoi, dintr-o dată, are loc dezvoltarea crucială. Aceasta acționează ca o revoluție intelectuală. Copilul începe să vadă lumea într-o nouă lumină. El a învățat întrebuințarea cuvintelor nu doar ca pe nişte semne sau semnale mecanice, ci ca pe un instrument de gîndire cu totul nou. Un orizont nou s-a deschis şi de acum înainte copilul va hoinări după plac în această arie incomparabil mai întinsă si mai liberă.

Acelaşi lucru poate fi arătat în cazul Laurei Bridgman, deşi povestea ei este mai puțin spectaculoasă. Atît în abili-

[19] Hclcn Keller, *The Story of My Life* (New York, Doublcday, Page & Co.; 1902, 1903), Supplementary Account of Hcllen Kcllcr's Life and Education, pp. 315 şi urm.

tatea mintală cît si în dezvoltarea intelectuală, Laura Bridgman era cu mult inferioară Helenei Keller.

Viaţa şi educaţia ei nu conţin aceleaşi elemente dramatice pe care le găsim la Helen Keller. Şi totuşi, aceleaşi elemente tipice sînt prezente în ambele cazuri. După ce Laura Bridgman învăţase alfabetul degetelor, a ajuns şi ea, dintr-o dată, în punctul în care a început să înţeleagă simbolismul limbajului omenesc, în această privinţă, aflăm un paralelism surprinzător între cele două cazuri. „Nu voi uita niciodată", scrie domnişoara Drew, una din primele învăţătoare ale Laurei Bridgman, „prima masă luată după ce ea a înţeles întrebuinţarea alfabetului degetelor. Fiecare obiect pe care îl atingea trebuia să aibă un nume; şi am fost obligată să chem pe cineva să aibă grijă de ceilalţi copii, în timp ce ea mă ţinea ocupată cu scrierea literă cu literă a cuvintelor noi."[20]
Principiul simbolismului, cu universalitatea, valabilitatea şi aplicabilitatea lui generală, este cuvîntul magic, Sesam, deschide-te! dînd acces la lumea specific umană, lumea culturii umane. O dată ce omul se află în posesia acestei chei magice, progresul ulterior este asigurat. Un astfel de progres nu este obstrucţionat sau făcut imposibil prin nici o lipsă de natură senzorială. Cazul Helenei Keller, care a atins un foarte înalt grad de dezvoltare mintală şi culturală intelectuală, ne arată cu claritate si în mod irefutabil că o fiinţă omeneas-că nu este dependentă, în construirea lumii sale umane, de calitatea materialului ei senzorial. Dacă teoriile senzualismului ar fi adevărate, dacă orice idee nu ar fi nimic altceva decît o slabă copie a unei impresii senzoriale originare, atunci condiţia unui copil orb , surd şi mut ar fi, într-adevăr, disperată. Pentru că el ar fi privat de adevăratele surse ale cunoaşterii; el ar fi, cum se spune, un exilat din realitate. Dar dacă studiem autobiografia Helenei Keller, sîntem conştienţi dintr-o dată că acest lucru nu este adevărat şi înţelegem în acelaşi timp de ce nu este adevărat. Cultura omenească îşi

[20] Vezi Mary Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dcwcy Bridgman, the Dcaf, Dumb and Blind Girl* (Boston, Hughton, Mifflin Co., 1881) pp. 7 şi urm.

capătă caracterul specific, valorile ei intelectuale şi morale nu din materialul din care consistă, ci din forma lui, din structura lui arhitecturală. Iar această formă poate fi exprimată în orice material sensibil. Limbaju! sonor are un avantaj tehnic foarte mare asupra limbajului tactil; dar defectele tehnice ale acestuia din urmă nu-i distrug întrebuinţarea esenţială. Dezvoltarea liberă a gîndirii simbolice şi exprimarea simbolică nu sînt îngreuiate de folosirea semnelor tactile în locul celor vocale. Dacă copilul a reuşit să înţeleagă semnificaţia limbajului omenesc, nu are importanţă în ce material particular îi este accesibilă această semnificaţie. Aşa cum dovedeşte cazul Helenei Keller, omul îşi poate construi lumea simbolică din cele mai sărace si puţine materiale. Lucrul de importanţă vitală îl constituie nu cărămizile şi pietrele individuale, ci *funcţia* lor generală ca formă arhitecturală. în domeniul limbajului este funcţia lor simbolică generală care dă viată semnelor materiale si „le face să vorbească". Fără acest principiu dătător de viaţă lumea umană ar rămîne într-adevăr mută si surdă. Cu ajutorul acestui principiu, chiar si lumea unui copil surd, mut şi orb poate deveni incomparabil mai largă şi mai bogată decît lumea celui mai evoluat animal.'
Aplicabilitatea universală, datorită faptului că orice lucru are un nume, este una din cele mai mari prerogative ale simbolismului omenesc. Dar nu este singura. Mai există altă caracteristică a simbolurilor care o acompaniază şi o completează, si formează corelatul ei necesar; Un simbol nu este numai universal, ci şi extrem de variabil., Eu pot exprima aceeaşi semnificaţie în diferite limbi; şi chiar în interiorul unei singure limbi, un anumit gînd sau o anumită idee pot fi exprimate în termeni diferiţi. Un semn sau un semnal este legat de lucrul la care se referă într-un mod fix şi univoc. Orice semn concret.şi individual se referă la un anumit lucru individual. în experimentele lui Pavlov, cîinii puteau fi dresaţi cu uşurinţă să ajungă la hrană numai la anumite semnale speciale; ei nu ar fi mîncat pînă la auzirea unui sunet particular care putea fi ales la discreţia experimenta-

torului. Dar aceasta nu comportă nici o analogie, asa cum s-a interpretat adeseori, cu simbolismul uman; dimpotrivă, se află în opoziţie cu simbolismul. Un autentic simbol uman este caracterizat nu prin uniformitate, ci prin versatilitate. El nu este rigid sau inflexibil, ci mobil. Este adevărat că *conştiinţa* deplină a acestei mobilităţi pare a fi mai curînd o realizare tîrzie în dezvoltarea intelectuală şi culturală a omului. în mentalitatea primitivă, această conştiinţă este atinsă foarte rar. Aici simbolul este încă privit ca o proprietate a lucrului, ca şi alte proprietăţi fizice. în gîndirea mitică, numele unui zeu este o parte integrantă a naturii zeului. Dacă nu chem zeul pe adevăratul său nume, atunci vraja sau rugăciunea sînt ineficace. Acelaşi lucru este valabil pentru acţiunile simbolice. Un rit religios, un

sacrificiu trebuie să fie îndeplinite totdeauna în aceeaşi manieră invariabilă si în aceeaşi ordine dacă e vorba să-şi facă efectul.[21] Copiii sînt adesea foarte încurcați cînd învață mai întîi că nu orice nume al unui obiect este un „nume propriu", că acelaşi lucru poate avea nume diferite în limbi diferite. Ei tind să-si închipuie că un lucru „este" ceea ce îl numeşte. Dar aceasta este doar un prim pas. Orice copil normal va învăța foarte curînd că poate întrebuința simboluri diferite pentru a exprima aceeaşi dorință sau acelaşi gînd. Pentru această variabilitate si mobilitate nu există, aparent, nici o paralelă în lumea animalelor.[22] Cu mult înainte ca Laura Bridgman să fi învățat a vorbi, ea dezvoltase un mod de exprimare foarte curios, un limbaj propriu. Acest limbaj nu constă în sunete articulate, ci doar în zgomote diferite, care sînt descrise ca „zgomote emoționale". Ea avea obiceiul să rostească aceste sunete în prezența anumitor persoane. Astfel ele deveneau cu totul individualizate; fiecare persoană din preajma ei era salutată cu un sunet special. „Ori de cîte ori întîlnea în mod neaşteptat o cunoştință", scrie dr. Lieber, „aflam că ea

[21] Pentru alte detalii vezi Cassircr, *Sprache undMythos* (Leipzig, 1925).

[22] Pentru această problemă vezi W.M. Urban, *Language and Reality,* partea I, pp.[1] 95 şi urm.

exprima în mod repetat cuvîntul pentru acea persoană înainte de a începe să vorbească. Era expresia unei recunoaşteri agreabile."[23] Dar atunci cînd, cu ajutorul alfabetului degetelor, copilul a înțeles semnificația limbajului omenesc, situația s-a schimbat. Acum sunetul a devenit cu adevărat un nume: şi acest nume nu era legat de o persoană individuală, ci putea fi schimbat dacă circumstanțele păreau să o ceară, într-o zi, de exemplu, Laura Bridgman a primit o scrisoare de la fosta ei învățătoare, domnişoara Drew, care între timp, prin căsătorie, devenise doamna Morton. în această scrisoare ea era invitată să-si viziteze învățătoarea. Aceasta i-a făcut mare plăcere, dar îi reproşa învățătoarei faptul că a semnat scrisoarea cu vechiul nume în loc să întrebuințeze numele soțului său. A spus chiar că acum va trebui să găsească un alt sunet pentru învățătoarea ei, întrucît acela pentru numele Drew nu poate fi acelaşi ca pentru Morton.[24] Este clar că vechile „sunete" au suferit aici o schimbare de semnificație foarte importantă şi interesantă. Ele nu mai sînt exprimări speciale, inseparabile de o situație particulară concretă. Ele au devenit nume abstracte. Pentru că noul nume inventat de către copil nu desemna un nou individ, ci acelaşi individ într-o relație nouă.

Alt aspect important al problemei noastre generale apare acum - problema *dependențeigîndiriirelaționale de gîndirea simbolică.* Fără un sistem complex de simboluri, gîndirea relațională nu poate apărea deloc, cu atît mai puțin nu poate atinge deplina dezvoltare. Nu ar fi corect să spunem că simpla *conştiință* a relațiilor presupune un act intelectual, un act de gîndire logică sau abstractă. O astfel de conştiință este necesară chiar în actele elementare ale percepției. Teoriile senzualiste obişnuiau să descrie percepția ca pe un mozaic de simple date senzoriale. Gînditorii care împărtăşeau această convingere omiteau faptul că senzația însăşi nu este cîtuşi de puțin un simplu agregat sau mănunchi de impresii

[23] Vezi Francis Liober, „A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman", *Smithsonian Contributiom to Knowledge,* II, art. 2, p. 27.

[24] Vezi Mary Swift Lamson, *op. cit.,* p. 84.

izolate. Psihologia gestaltistă modernă a corectat acest punct de vedere. Ea a arătat că procesele perceptive cele mai simple implică elemente structurale fundamentale, anumite modele sau configurații. Acest principiu este valabil atît pentru lumea umană, cît şi pentru cea animală. Chiar în stadiile relativ inferioare ale vieții animale, prezenta acestor elemente structurale - în special a structurilor spațiale şi optice - a fost dovedită pe cale experimentală.[25] Simpla conştiință a relațiilor nu poate fi privită, prin urmare, ca o trăsătură specifică a conştiinței umane. Noi aflăm, totuşi, la om, un tip special de gîndire relațională care nu are nici o paralelă în lumea animală. La om s-a dezvoltat o aptitudine de a izola relații - de a le considera în semnificația lor abstractă. Pentru a înțelege această semnificație, omul nu mai este dependent de datele senzoriale concrete, de datele vizuale, auditive, tactile, kinestezice. El consideră aceste relații „în ele însele" - cano *xa$ ai>xo,* cum spunea Platon. Geometria este exemplul clasic al acestui punct de cotitură în viata intelectuală a omului. Chiar în geometria elementară noi nu sîntem legați de înțelegerea figurilor individuale concrete. Nu ne ocupăm de lucruri fizice sau obiecte perceptibile, pentru că studiem relațiile spațiale universale pentru a căror exprimare avem un simbolism adecvat. Fără pasul prealabil al limbajului omenesc, o asemenea realizare nu ar fi posibilă. în toate testele - care au fost făcute asupra proceselor abstractizării şi

generalizării la animale, acest aspect a devenit evident. Koehler a reuşit să arate capacitatea cimpanzeilor de a răspunde- la *relaţia* dintre două sau mai multe obiecte în loc de un -anumit obiect. Pus în faţa a două cutii în care se află mîncare, cimpanzeul, din raţiuni datorite exersării anterioare, o va alege în mod constant pe cea mai mare - chiar dacă obiectul selectat poate să fi fost respins într-un experiment anterior ca fiind cel mai mic din cele două. A fost demonstrată capacitatea de a răspunde la

[25] Vezi, Wolfgang Koehler, „Optische Untersuchungen am Schim-pansen und am Haushuhn: Nachweis einfacher Strukturfunctionen beim Schimpansen und beim Haushuhn", *Abhandlungen derBerlinet Akadcmic der Wisscnschaften* (1915, 1918).

obiectul mai apropiat, mai strălucitor, mai albastru, nu numai la o anumită cutie. Rezultatele lui Koehler au fost confirmate şi extinse prin experimente ulterioare. S-a putut arăta că animalele superioare sînt capabile de ceea ce s-a numit „izolare a factorilor perceptivi". Ele au posibilitatea de a selecţiona o anumită calitate perceptivă dintr-o situaţie experimentală si de a reacţiona în mod corespunzător. In acest sens, animalele sînt capabile să separe culoarea de dimensiune şi formă sau forma de dimensiune si culoare. în unele experimente efectuate de către doamna Kohts, un cimpanzeu a fost în stare să selecteze dintr-o colecţie de obiecte, variind foarte mult în privinţa calităţilor vizuale, pe acelea care aveau o calitate comună; el a putut, de exemplu, să aleagă toate obiectele de o anumită culoare şi să le pună într-o cutie. Aceste exemple par să dovedească faptul că animalele superioare sînt capabile de acel proces despre care Hume, în a sa teorie a cunoaşterii, spune că face o *„distincţie a raţiunii"?*[/] Dar toţi experimentatorii angajaţi în aceste investigaţii au subliniat astfel raritatea, caracterul rudimentar si imperfecţiunea acestor procese. Chiar după ce au învăţat să selecteze o anumită calitate şi să se îndrepte către ea, animalele sînt pasibile de tot felul de greşeli curioase.[27] Dacă există unele urme ale unei *distinctio rationis* în lumea animală, ele- sînt, cum se spune, înăbuşite în faşă. Ele nu se pot dezvolta pentru că nu posedă acel nepreţuit si cu adevărat indispensabil ajutor al limbajului omenesc, al unui sistem de simboluri.

Primul gînditor care a avut o înţelegere .clară a acestei probleme a fost Herder. El vorbea ca un filozof al umanităţii care dorea să pună problema în termeni cu totul „umani". Respingînd tezele metafizice sau teologice despre o origine supranaturală sau divină a limbajului, Herder începe cu o revizuire critică a problemei înseşi. Vorbirea nu este un

[26] Teoria lui Hume despre „distincţia raţiunii" este explicată în al său *Treatisc of Human Nature,* partea I, secţ. 7 (Londra, Grecn and Grose, 1874), I, pp. 332 şi urm.

• [21] Exemplele în acest sens sînt date de către Ycrkcs în *Chimpanzces,* pp. 103 şi urm.

obiect, un lucru fizic pentru care putem căuta o cauză naturală sau supranaturală. Ea este un proces, o funcţie generală a spiritului uman. Din perspectivă psihologică nu putem descrie acest proces în terminologia care era folosită de către toate şcolile psihologice ale secolului al XVIII-lea. în viziunea lui Herder, limba nu este o creaţie artificială a raţiunii şi nici nu poate fi explicată printr-un mecanism special de asociaţii. în propria-i încercare de a explica natura limbajului, Herder pune accentul 'în întregime pe ceea ce numeşte „reflecţie". Reflecţia sau gîndirea reflexivă este capacitatea omului de a selecta din întreaga masă indistinctă a torentului de fenomene senzoriale plutitoare anumite elemente fixe pentru a le izola şi a concentra atenţia asupra lor.

Omul dă dovadă de reflecţie atunci cînd puterea sufletului său acţionează atît de liber îneît el poate separa din întregul ocean de senzaţii ce se ivesc în toate simţurile sale un *val,* cum se spune; şi cînd el poate opri acest val, poate atrage atenţia asupra lui şi poate fi conştient de această atenţie. El dă dovadă de reflecţie atunci cînd din întregul torent învălurit de imagini ce năvăleşte în simţurile sale, el se poate concentra într-un moment de veghe, poate stărui asupra *unei* imagini în mod spontan, o poate observa cu claritate şi tară grabă şi poate detaşa caracteristici care îi arată că *acesta* este obiectul şi nu altul. Astfel el dă dovadă de reflecţie atunci cînd, nu numai că poate percepe toate calităţile cu însufleţire sau claritate, dar poate *recunoaşte* una sau mai multe dintre ele ca nişte calităţi distincte. (...) Dar prin ce mijloace se produce această recunoaştere? Printr-o caracteristică pe care el a trebuit s-o separe şi care, ca un element al conştiinţei, se prezintă cu claritate. Atunci să exclamăm: Evrika! Acest caracter iniţial al conştiinţei era limbajul sufletului. Cu el, limbajul omenesc este creat.[28]

Aceasta are mai mult aspectul unei descrieri poetice decît al unei analize logice a limbii omeneşti. Teoria lui Herder despre originea limbajului a rămas cu totul speculativă. Ea nu a plecat de la o teorie generală a cunoaşterii, nici de la o

[28] Herder, *Ober den Ursprung dci Sprache* (1772), „Werkc", ed. Suphan, V, pp. 34 şi urm.

observare a faptelor empirice. Ea era bazată pe idealul lui de umanitate şi pe profunda lui intuire a caracterului şi dezvoltării culturii umane. Cu toate acestea, ea conține elemente logice şi psihologice de cea mai mare valoare. Procesele de generalizare sau abstractizare la animale care au fost investigate şi descrise cu acuratețe[29] nu cuprind, în mod evident, nota distinctivă subliniată de către Herder. Mai tîrziu, totuşi, concepția lui Herder şl-a aflat o neaşteptată clarificare şi confirmare dintr-o direcție cu totul diferită. Cercetări recente în domeniul *psihopatologiei limbajului* au condus la concluzia că pierderea sau deteriorarea gravă a vorbirii cauzate prin vătămarea creierului nu este niciodată un fenomen izolat. Un astfel de defect modifică întregul caracter al comportamentului uman. Pacienții care suferă de afazie sau alte boli înrudite au pierdut nu numai uzul cuvintelor, dar au suferit schimbări corespunzătoare ale personalității. Asemenea schimbări sînt cu greu observabile -în comportamentul lor exterior, pentru că aici ei tind să acționeze într-o manieră perfect normală. Ei pot realiza sarcinile vieții de toate zilele; unii dintre ei dovedesc chiar o îndemînare considerabilă în toate testele de această natură. Dar ei sînt cu totul dezorientați de îndată ce soluția problemei cere o activitate teoretică sau reflexivă specifică. Ei nu mai sînt capabili să gîndească prin concepte generale sau categorii. Pierzîndu-si capacitatea de înțelegere a ideilor universale, ei se mențin la faptele imediate, la situațiile concrete. Asemenea pacienți sînt incapabili să îndeplinească vreo sarcină care poate fi executată numai cu ajutorul înțelegerii abstractului.[30] Acest fapt este foarte semnificativ

[29] Vezi, de exemplu, observațiile lui R.M. Ycrkes despre „răspunsurile generalizate" la cimpanzeu, *op. cit.,* pp. 130 şi urm.

[30] O relatare detailată şi foarte interesantă despre aceste fenomene va putea fi găsită în diferite scrieri ale lui K. Goldstcin si A. Gelb. Goldstein a oferit o privire generală asupra concepțiilor sale teoretice în *Human Mature in the Light of Psychopathology,* Cursurile William James ținute la Universitatea Harvard, 1937-1938 (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940). Eu am discutat această problemă dintr-un punct de vedere general filozofic în *Philosophie dcr symbolischen Formen,* **111,** vi, pp. 237-323.

pentru că ne arată în ce măsură acel tip de gândire pe care Herder a numit-o reflexivă depinde de gândirea simbolică. Fără simbolism viața omului ar fi ca şi aceea a prizonierilor din peştera faimoasei comparații a lui Platon. Viața omului ar fi îngrădită în limitele nevoilor biologice şi ale intereselor sale practice; ea nu ar avea nici un fel de acces la „lumea ideală" care îi este deschisă din diferite părți de către religie, artă, filozofie, ştiință.

1

L UMEA UMANĂ A SPA ȚIUL UI SI TIMPULUI

67

IV

Lumea umană a spațiului şi timpului

Spațiul şi timpul constituie cadrul în care este implicată întreaga realitate. Nu putem concepe nici un lucru real în afara condițiilor de spațiu si timp. Nimic în lume, după Heraclit, nu-şi poate depăşi propriile dimensiuni - şi aceste dimensiuni sînt limitări spațio-temporale. în gîndirea mitică spațiul şi timpul nu sînt considerate niciodată ca forme pure sau goale. Ele sînt privite ca marile forțe misterioase care guvernează toate lucrurile, care cîrmuiesc şi determină nu numai viata noastră muritoare, ci si viata zeilor.

Descrierea şi analiza caracterului specific pe care spațiul şi timpul îl are în experiența umană constituie una din cele mai atrăgătoare şi interesante sarcini aie unei filozofii antropologice. Ar fi o presupunere naivă şi neîntemeiată considerarea înfățişării spațiului şi timpului ca fiind în mod necesar una si aceeaşi pentru toate ființele organice. Evident, noi nu putem atribui organismelor inferioare acelaşi mod de percepere a spațiului ca şi la om. Şi chiar între lumea omului şi cea a antropoizilor superiori rămîne, în această privință, o diferență inconfundabilă si de neşters. Si totuşi, nu este uşoară explicația acestei diferente prin simpla aplicare a metodelor noastre psihologice obişnuite. Trebuie să urmăm , o cale indirectă: trebuie să analizăm formele *culturii* umane pentru a descoperi adevăratul caracter al spațiului şi timpului în lumea umană.

Primul lucru care devine clar printr-o astfel de analiză este acela că există *tipuri* fundamental diferite ale experienței spațiale si temporale. Nu toate formele acestei expe-

rințe sînt situate la acelaşi nivel. Există straturi inferioare si superioare aşezate într-o anumită ordine. Stratul cel mai de jos poate fi descris ca *spațiul şi timpul organic.* Fiecare organism trăieşte într-un anumit mediu ambiant şi trebuie să se adapteze în mod constant la condițiile acestui mediu pentru a supraviețui. Chiar la organismele inferioare, adaptarea cere un sistem de reacții destul de complicat, o diferențiere între stimulii fizici si un răspuns adecvat la aceşti stimuli. Toate acestea nu se învață prin experiență individuală. Animalele nou-născute par să aibă un simț foarte fin şi exact al distanței şi

direcţiei spaţiale. Un pui care tocmai a ieşit din găoace se orientează si ciuguleşte boabele împrăştiate în calea lui. Condiţiile speciale de care depinde acest proces al orientării spaţiale au fost studiate cu grijă de către biologi si psihologi. Deşi nu putem răspunde la toate întrebările complicate privind puterea de orientare la albine, furnici şi păsări migratoare, putem da, cel puţin, un răspuns negativ. Nu putem presupune că animalele, atunci cînd realizează aceste reacţii foarte complicate, sînt călăuzite de vreun fel de procese *ideatice.* Dimpotrivă, ele par să fie călăuzite de impulsuri corporale de un tip special; ele nu au nici o imagine mintală sau idee de spaţiu, nici o perspectivă a relaţiilor spaţiale. Cînd ne apropiem de animalele superioare, ne întîlnim cu o formă nouă de spaţiu pe care o putem numi *spaţiu perceptibil.* Acest spaţiu nu este o simplă informaţie senzorială; el este de o natură foarte complexă, conţinînd elemente ale diferitelor tipuri de experienţă senzorială - optică, tactilă, acustică si kinestezică. Modul în care toate aceste elemente cooperează la construirea spaţiului perceptibil s-a dovedit a fi una din problemele cele mai dificile ale psihologiei moderne a senzaţiei. Un mare savant, Hermann von Helmholtz, a găsit necesar să inaugureze o ramură a cunoaşterii cu totul nouă, să creeze ştiinţa opticii fiziologice, pentru a rezolva problemele cu care ne confruntăm astăzi. Cu toate acestea, rămîn încă multe chestiuni asupra cărora nu se poate decide pentru moment de o manieră clară si fără

echivoc. în istoria psihologiei moderne, lupta „pe cîmpul de bătălie al nativismului şi empirismului" a părut fără sfîrşit.[1]

Nu ne ocupăm aici de acest aspect al problemei. Problema *genetică,* a originii percepţiei spaţiale, care multă vreme a întunecat şi eclipsat toate celelalte probleme, nu este singura chestiune; si nici nu este cea mai importantă. Din punctul de vedere al teoriei generale a cunoaşterii şi al filozofiei antropologice, altă problemă ne captează interesul acum si trebuie adusă în centrul atenţiei. Decît să investigăm originea si dezvoltarea spaţiului perceptiv, trebuie să analizăm, mai curînd, *spaţiul simbolic.* Prin abordarea acestei probleme, sîntem la frontiera dintre lumea umană şi cea animală. Cu privire la spaţiul organic, *spaţiu al acţiunii,* omul se simte în multe privinţe cu mult inferior animalelor. Un copil trebuie să înveţe multe deprinderi pe care animalele le au la naştere. Dar ca o compensaţie pentru această deficienţă, omul posedă un alt dar pe care doar el singur îl dezvoltă şi care nu comportă nici o analogie cu ceva din natura organică. Nu dintr-o dată, ci printr-un proces de gîndire foarte complex si dificil, el ajunge la ideea de *spaţiu abstract* - si această idee este cea care pregăteşte calea omului nu numai către un nou domeniu al cunoaşterii, ci si către o direcţie cu totul nouă a vieţii sale culturale.

Cele mai mari dificultăţi au fost întîlnite, chiar de la început, de către.filozofii înşişi, în explicarea şi descrierea naturii adevărate a spaţiului abstract sau simbolic. Existenţa unui astfel de lucru precum spaţiul abstract a fost una din primele şi cele mai mari descoperiri ale gîndirii greceşti. Materialistii si idealiştii au accentuat în mod egal semnifi-

5 5 5 °

catia acestei descoperiri. Dar gînditorii de ambele convingeri au avut mari dificultăţii în elucidarea caracterului ei logic. Ei au tins să caute refugiu în afirmaţiile paradoxale. Democrit declară că spaţiul este non-existentă ((J-i] ov), dar că această non-existentă are, totuşi, 6 realitate autentică. Platon, în

[1] Vezi observaţiile lui William Stern în a sa *Psychology of Early Childhood,* trad. engl. de Anna Barwell (ed.a 2-a, New York, Hoit § Co., 1930), pp. 114 şi urm.

dialogul *Timaios* se referă la conceptul de spaţiu ca la un \oJIG\IOC, vo9o<; un „concept hibrid" care cu greu poate fi descris în termeni adecvaţi. Chiar şi în ştiinţa şi filozofia modernă, aceste dificultăţi timpurii sînt încă nerezolvate. Newton ne previne să nu confundăm spaţiul abstract -spaţiul matematic adevărat - cu spaţiul experienţei noastre senzoriale. Oamenii de rînd, spune el, gîndesc despre spaţiu, timp şi mişcare conform unui singur principiu, şi anume acela al relaţiilor pe care aceste concepte le au cu obiectele sensibile. Dar trebuie să abandonăm acest principiu dacă dorim să dobîndim un adevăr ştiinţific sau filozofic real: în filozofie trebuie să abstractizăm datele noastre senzoriale.[2] Acest punct de vedere newtonian a devenit piatra de încercare pentru toate sistemele senzualismului. Berkeley şi-a concentrat toate atacurile critice asupra acestui punct. El menţiona că „spaţiul matematic adevărat" al lui Newton nu era de fapt decît un spaţiu imaginar, o ficţiune a spiritului uman. Iar dacă admitem principiile generale ale teoriei cunoaşterii a lui Berkeley, cu greu putem respinge acest punct de vedere. Trebuie să admitem că spaţiul abstract nu are nici un corespondent şi nici o întemeiere în

realitatea fizică sau psihologică. Punctele şi liniile geometrului nu sînt nici obiecte fizice, nici obiecte psihologice; ele sînt doar simboluri pentru relaţii abstracte. Dacă atribuim „adevăr" acestor relaţii, atunci sensul termenului „adevăr" va cere de aici înainte o redefinire. Pentru că, în cazul spaţiului abstract, avem de-a face nu cu adevărul lucrurilor, ci cu adevărul propoziţiilor si judecăţilor.
Dar înainte ca acest pas să poată fi făcut şi să poată fi întemeiat în mod sistematic, filozofia si ştiinţa au trebuit să
străbată un drum lung si să treacă prin multe stadii intermediare. Istoria acestei probleme încă nu a fost scrisă, deşi ar fi o sarcină foarte atractivă trasarea paşilor individuali ai acestei dezvoltări. Ei oferă o înţelegere a naturii şi tendinţei generale a vieţii culturale a omului. Aici trebuie să mă mulţumesc cu selectarea cîtorva stadii tipice. în viata primi-

[2] Vezi Newton, *Principia,* cartea I, definiţia 8, scolia.

tivilor şi în condiţiile societăţii primitive CIL greu găsim vreo urmă a ideii unui spaţiu abstract. Spaţiul primitiv este un spaţiu al acţiunii; iar acţiunea este centrată pe nevoi şi interese practice imediate. în măsura în care putem vorbi despre o „concepţie" primitivă a spaţiului, această concepţie nu are un caracter pur teoretic. Ea este încă încărcată cu sentimente personale sau sociale concrete, cu elemente emoţionale. „Atîta vreme cît omul primitiv îndeplineşte activităţile tehnice în spaţiu", scrie Heinz Werner,

atîta timp cît el măsoară distanţe, îşi cîrmuieşte barca, îsi aruncă sulita către o anumită ţintă etc, spaţiul său, ca un spaţiu de acţiune, ca un spaţiu pragmatic, nu diferă în structura lui de spaţiul nostru. Dar cînd omul primitiv face din acest spaţiu un subiect de reprezentare şi de gîndire reflexivă, arunci apare o idee specifică primordială care diferă în mod radical de orice versiune intelectu-alizată. Ideea de spaţiu, pentru omul primitiv, chiar atunci cînd este sistematizată, este unită în mod sincretic cu subiectul. Ea este o noţiune mult mai afectivă şi concretă decît spaţiul abstract al omului de cultură avansată. (...) Ea nu are un caracter obiectiv, măsurabil şi abstract. Ea prezintă caracteristici egocentrice sau antropomorfice şi este fizionomic-dinamică, înrădăcinată în concret si substanţial.[3]

Din punctul de vedere al mentalităţii şi culturii primitive, este cu adevărat o sarcină aproape imposibilă a face pasul decisiv care singurul ne poate conduce de la spaţiul de-acţiune la un concept teoretic sau ştiinţific al spaţiului - la spaţiul geometriei. în acesta din urmă, toate diferenţele concrete ale experienţei noastre senzoriale imediate sînt definitiv înlăturate. Nu mai avem un spaţiu vizual, tactil, acustic sau olfactiv. Spaţiul geometric se separă de toată varietatea şi eterogenitatea pe care ni le impune natura diferită a simţurilor noastre. în geometrie avem un spaţiu omogen, universal. Şi doar prin intermediul acestei forme de spaţiu noi şi caracteristice se poate ajunge la conceptul unic,

[3] Heinz Werner, *Comparative Psychology of Mental Development* (New York, Harper § Bros., 1940), p. 167.

sistematic de ordine *cosmică.* Ideea unei astfel de ordini, a unităţii şi legităţii universului nu ar fi putut fi atinsă niciodată fără ideea unui spaţiu uniform. Dar a existat o lungă perioadă de timp înainte ca acest pas să fie făcut. Gîndirea primitivă este nu numai incapabilă de a concepe un sistem al spaţiului; ea nu poate concepe nici măcar o imagine a spaţiului. Spaţiul ei concret nu poate fi transpus într-o formă *schematică.* Etnologia ne arată că triburile primitive sînt dotate cu o percepţie extraordinar de ascuţită a spaţiului. Un nativ al acestor triburi are un ochi pentru cele mai fine detalii ale mediului ambiant. El este extrem de sensibil la orice schimbare în poziţia obiectelor obişnuite din preajma sa. Chiar şi în condiţii foarte dificile, el va reuşi să găsească drumul. Atunci cînd vîsleşte sau navighează pe o ambarcaţiune cu pînze, el urmează cu cea mai mare precizie toate cotiturile rîului pe care-1 străbate în sus şi jos. Dar la o examinare mai atentă descoperim, spre surprinderea noastră, că în ciuda acestei facilităţi pare să existe o ciudată lacună în perceperea de către el a spaţiului. Dacă i se cere să dea o descriere generală, o conturare a cursului rîului, el nu este capabil de aceasta. Dacă i se cere să deseneze o hartă a rîului si a diferitelor lui cotituri el pare să nu înţeleagă nici măcar ceea ce i se cere. Aici înţelegem într-un mod foarte distinct diferenţa între perceperea concretă şi cea abstractă a spaţiu-lui si a relaţiilor spaţiale. Indigenul este perfect familiarizat cu cotiturile rîului, dar această familiarizare este departe de ceea ce putem numi cunoaştere într-un sens abstract, teoretic. Familiarizarea presupune doar prezenţă; cunoaşterea include şi presupune reprezentarea. Reprezentarea unui obiect este un act cu totul diferit de simpla lui manipulare. Aceasta din urmă nu cere nimic altceva decît o serie definită de acţiuni, de mişcări ale corpului coordonate una cu alta sau

urmînd una alteia. Este vorba de o obişnuinţă dobîndită prin constanta realizare repetată si invariabilă a anumitor acte. Dar reprezentarea spaţiului şi a relaţiilor spaţiale înseamnă mult mai mult. Pentru a reprezenta un lucru nu este suficient să-1 poţi manipula corect în scopuri practice. Trebuie să avem o concepţie generală despre obiect şi să-1 privim din

diferite unghiuri pentru a afla relaţiile lui cu alte obiecte. Trebuie să-1 localizăm şi să-i determinăm poziţia într-un sistem general.
în istoria culturii umane, această mare generalizare, care a dus la concepţia unei. ordini cosmice, pare să fi fost făcută pentru prima dată în astronomia babiloniană. Aici aflăm prima dovadă clară a unei gîndiri care transcende sfera vieţii concrete, practice a omului, care îndrăzneşte să cuprindă întregul univers într-o viziune inteligibilă. Acesta este motivul pentru care cultura babiloniană a fost privită că leagănul întregii vieţi culturale. Mulţi oameni de ştiinţă au făcut menţiunea că toate concepţiile mitologice, religioase si ştiinţifice ale omenirii derivă din această sursă. Nu voi discuta aici aceste teorii pan-babiloniene[4], pentru că doresc să ridic o altă problemă. Se pot aduce argumente în favoarea faptului că babilonienii au fost nu numai primii care au observat fenomenele cereşti, dar şi primii care au pus temeliile unei astronomii şi cosmologii ştiinţifice? Importanţa fenomenelor cereşti nu fusese niciodată trecută complet cu vederea. Omul trebuie să fi devenit foarte devreme conştient de faptul că întreaga lui viată era dependentă de anumite condiţii cosmice generale. Răsăritul si apusul soarelui, luna, stelele, ciclul anotimpurilor - toate aceste fenomene naturale sînt fapte bine cunoscute care joacă un rol important în mitologia primitivă. Dar pentru ca ele să fie aduse într-un sistem de gîndire, se cereau alte condiţii, care puteau fi îndeplinite numai în circumstanţe speciale. Aceste circumstanţe favorabile au prevalat la originea culturii babiloniene. Otto Neugebauer a scris un studiu foarte interesant despre istoria matematicii antice în care corectează multe din opiniile precedente privind acest subiect. Punctul de vedere tradiţional era că înainte de

[4] Pentru aceste teorii vezi scrierile lui Hugo Winckler, în special *Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Volker* (Leipzig, 1901) şi *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturcntwicklung der Menschheit* (Leipzig, 1901).

perioada greacă nu se puteau găsi nici un fel de dovezi ale unei matematici ştiinţifice. Babilonienii şi egiptenii - se admitea în general - făcuseră progrese practice şi tehnice mari; dar ei nu descoperiseră primele elemente ale unei matematici teoretice. Conform opiniei lui Neugebauer, o analiză critică a tuturor izvoarelor existente duce la o interpretare diferită. A devenit clar că progresul realizat în astronomia babiloniană nu a fost un fenomen izolat. El a depins de un fapt mai important - descoperirea şi folosirea unui nou instrument intelectual. Babilonienii descoperiseră o *algebră simbolică.* în comparaţie cu ultimele dezvoltări ale gîndirii matematice, această algebră era, desigur, încă foarte simplă şi elementară. Cu toate acestea, ea conţinea o concepţie nouă şi extrem de fertilă. Neugebauer urmăreşte această' concepţie pînă către începuturile culturii babiloniene. Pentru a înţelege forma caracteristică a algebrei babiloniene, spune el, trebuie să luăm în consideraţie fundalul istoric al civilizaţiei babiloniene. Această civilizaţie s-a dezvoltat în condiţii speciale. Ea a fost produsul unei întîlniri şi coliziuni între două populaţii diferite - sumerienii ■ şi akkad'ienii. Cele două populaţii sînt de origine diferită şi vorbesc limbi care nu au nici o legătură una cu alta. Limba akkadienilor aparţine unui tip semitic; cea a sumerienilor, unui alt grup care nu este nici semitic, nici indo-european. Cînd aceste două populaţii s-au întîlnit, cînd au ajuns să împartă în comun viaţa politică, socială şi culturală, ele au avut de rezolvat probleme noi, probleme pentru care au găsit necesar să dezvolte noi forţe intelectuale. Limba originală a sumerienilor nu putea fi înţeleasă; textele lor scrise nu puteau fi descifrate de către akkadieni decît cu mare dificultate si cu un constant efort mintal. Datorită acestui efort au învăţat babilonienii mai întîi să înţeleagă semnificaţia şi întrebuinţarea unui simbolism abstract. „Orice operaţie algebrică", spune Neugebauer,
presupune că cineva posedă anumite simboluri fixate atît pentru operaţia matematică, cît şi pentru cantităţile la care aceste operaţii sînt aplicate. Fără un astfel de simbolism conceptual nu ar fi

posibilă combinarea unor cantităţi care nu sînt determinate si definite numeric şi nu ar fi posibilă derivarea unor noi combinaţii din ele. Dar un astfel de simbolism se prezintă imediat şi cu necesitate în scrierea textelor

akkadiene. (...) Chiar de la început, babilonienii au putut dispune, prin urmare, de cel mai important fundament al unei dezvoltări algebrice - un simbolism adecvat.[5]

în astronomia babiloniană găsim, totuşi:, doar primele fraze ale acelui mare proces care pînă la urmă a dus la ; cucerirea intelectuală a spaţiului şi la descoperirea unei ordini cosmice, a unui sistem al universului. Gîndirea matematică nu putea, ca atare, să conducă la o soluţie imediată a problemei, pentru că în zorii civilizaţiei umane gîndirea matematică nu apare niciodată în adevărata ei formă logică. Ea este, cum,se spune, învăluită în atmosfera gîndirii mitice. Primele descoperiri ale unei matematici ştiinţifice nu puteau străbate acest văl. Pitagoreicii vorbeau despre număr ca despre o putere magică şi misterioasă, şi chiar în teoria lor a spaţiului ei folosesc un limbaj mitic. Această întrepătrundere a unor elemente aparent eterogene devine cu deosebire evidentă în toate sistemele primitive de cosmogonie. Astronomia babiloniană în întregul ei este încă o interpretare mitică a universului. Ea nu mai era restrînsă la sfera îngustă a spaţiului concret, material, primar. Spaţiul este, ca să spunem asa, transpus de pe pămînt în cer. Dar cînd s-a îndreptat către ordinea fenomenelor cereşti, omenirea nu şi-a putut uita nevoile şi interesele pămîntene. Dacă omul şi-a îndreptat privirea mai întîi către cer, aceasta nu era pentru satisfacerea unei simple curiozităţi intelectuale. Ceea ce omul căuta cu adevărat în cer era propria lui reflecţie şi ordinea universului său uman. El simţea că această lume era legată prin nenumărate legături vizibile si invizibile de ordinea generală a universului - si el căuta să pătrundă în această misterioasă conexiune. Fenomenele cereşti nu puteau fi studiate, prin urmare, într-un spirit detaşat al meditaţiei abstracte şi ştiinţei pure. Ele erau privite ca

[5] Otto Neugebauer, „Vorgriechischc Mathcmatik", in *Vorlcsungen iiber die Geschichtc der antikcn Mathematischcn Wissenschaften* (Berlin, J. Springer, 1934), I, pp. 68 şi urm.

stăpînii şi conducătorii lumii, guvernatorii vieţii umane. S-a dovedit că pentru organizarea vieţii politice, sociale şi morale a omului era necesară orientarea către cer. Nici un fenomen uman nu părea să se explice pe sine însuşi: el trebuia să fie explicat prin raportarea lui la un fenomen ceresc corespunzător, de care depinde. Din aceste considerente devine limpede că spaţiul primelor sisteme astronomice nu putea fi un spaţiu pur teoretic - si de ce. El nu era constituit din puncte sau linii, sau suprafeţe în sensul geometric abstract al termenului. El era umplut cu puteri magice, divine şi demonice. Scopul prim şi esenţial al astronomiei era de a dobîndi o înţelegere a naturii şi activităţii acestor puteri pentru a prevedea şi evita influenţele lor periculoase. Astronomia nu putea să apară decît în această formă mitică si magică - în forma *astrologiei.* Ea si-a păstrat acest caracter multe mii de ani; într-un anumit sens acest caracter era încă dominat în primele secole ale erei noastre, în cultura Renaşterii. Chiar şi Kepler, adevăratul fondator al astronomiei noastre ştiinţifice, a trebuit să lupte întreaga sa viaţă cu această problemă. Dar pînă la urmă acest ultim pas trebuia făcut. Astronomia a înlăturat astrologia: spaţiul geometric ia locul spaţiului mitic si magic. El era o formă falsă si eronată a gîndirii simbolice care a pavat la început drumul către un simbolism nou şi adevărat, simbolismul ştiinţei moderne.

Una din primele şi cele mai dificile sarcini ale filozofiei moderne a fost înţelegerea acestui simbolism în adevăratul lui sens si întreaga lui semnificaţie. Dacă studiem evoluţia gîndirii carteziene, aflăm că Descartes nu începe cu al său *Cogito ergo sum.* El a început cu al său concept si ideal al unei *mathesis universalis.* Idealul său era întemeiat pe o mare descoperire matematică - geometria analitică. în cadrul acesteia gîndirea simbolică a făcut uri nou pas înainte care avea să aibă consecinţele sistematice cele mai importante. Devenise clar că întreaga noastră cunoaştere a spaţiului şi relaţiilor spaţiale poate fi transpusă într-un limbaj nou, cel al numerelor, şi că, prin această transpunere şi transformare, caracterul logic adevărat al gîndirii geometrice putea fi conceput într-un mod mult mai clar şi mai adecvat.

Aflăm acelaşi progres caracteristic atunci cînd trecem de la problema spaţiului la *problema timpului.* Este adevărat că nu există doar analogii stricte, ci si diferente caracteristice în dezvoltarea celor două concepte.[1]? Conform concepţiei lui ; Kant, spaţiul este forma „experienţei noastre externe", iar : timpul forma „experienţei interne", în interpretarea experienţei sale interne omul a trebuit să se confrunte cu noi probleme. Aici el nu a putut folosi aceleaşi metode ca în prima încercare de a organiza şi sistematiza cunoştinţele sale despre lumea fizică. Există, totuşi, un fundal comun pentru ambele probleme. Chiar şi spaţiul este gîndit la început nu ca o formă specifică a vieţii omeneşti, ci ca o

condiţie generală a vieţii organice. Viată organică există numai în măsura în care evoluează în timp. Ea nu este un lucra, ci un proces -un. curent neîntrerupt, continuu de evenimente. In acest curent nimic nu revine la aceeaşi formă identică. Afirmaţia lui Heraclit este valabilă pentru întreaga viaţă organică: „Nu poţi păşi de două ori în acelaşi rîu." Atunci cînd ne ocupăm de problema vieţii organice, trebuie să ne eliberăm înainte de orice de ceea ce Whitehead a numit prejudecata „simplei localizări".
Organismul nu este niciodată localizat într-un singur moment. în viaţa lui, cele trei moduri ale timpului -trecutul, prezentul şi viitorul - formează un întreg care nu poate fi descompus în întregime în elemente individuale. „Le present est charge du passe, et gros de Pavenir", spunea Leibniz./ Nu putem descrie starea momentană a unui organism fără a lua în consideraţie istoria lui si fără a-1 raporta la o stare viitoare pentru care această stare este doar un punct de trecere.
Unul dintre fiziologii cei mai distinşi ai secolului al XlX-lea, Ewald Hering, susţinea teoria că *memoria* trebuie privită ea o funcţie generală a întregii materii organice.[6] Ea nu este doar un fenomen al vieţii noastre conştiente, ci este răspîndită în întregul domeniu al naturii vii. Această teorie a fost acceptată şi dezvoltată mai departe de către R. Semon

[6] Vezi Ewald Hering, *Ober das Gcdăchtnis als cine allgemeinc . Funktion der organischen Materie*(1870).

care, pe această bază, a dezvoltat o nouă schemă generală a psihologiei. După opinia lui Semon, singura apropiere de o psihologie ştiinţifică este pe calea unei *„biologii mnemonice".* „Mneme" a fost definit de către Semon ca principiul de conservare în variabilitatea tuturor evenimentelor organice. Memorie şi ereditate sînt două aspecte ale aceleiaşi funcţii organice. Orice stimul care acţionează asupra unui organism lasă în el o „engramă", o urmă fiziologică definită; şi toate reacţiile viitoare ale organismului sînt dependente de •lanţul acestor engrame, de „complexul de engrame" înrudit.[7] Dar chiar dacă admitem tezele generale ale lui Hering şi Semon, sîntem încă foarte departe de a fi explicat rolul si semnificaţia memoriei în lumea noastră umană. Conceptul antropologic de mneme sau memorie este ceva cu totul diferit. Dacă înţelegem memoria ca o funcţie generală a oricărei materii organice, spunem numai că organismul păstrează unele urme ale experienţei lui anterioare şi că aceste urme au o influenţă definită asupra reacţiilor lui ulterioare. Dar pentru a avea memorie în sensul omenesc al cuvîntului nu este suficient să rămînă „o urmă latentă a acţiunii anterioare a unui stimul."[8] Simpla prezenţă, suma totală a acestor remanente nu pot explica fenomenul memoriei. Memoria implică un proces de recunoaştere şi identificare, un proces ideational de un tip foarte complex. Impresiile anterioare trebuie nu numai să fie repetate; ele trebuie, de asemenea, să fie organizate şi localizate, si raportate la diferite momente în timp. O astfel de localizare nu este posibilă fără conceperea timpului ca o schemă generală - ca o *ordine serială* care cuprinde toate evenimentele individuale. Conştiinţa timpului implică în mod necesar faptul că conceptul unei astfel de ordini seriale corespunde celeilalte scheme pe care o numim spaţiu.

[7] Pentru detalii vezi lucrarea lui Semon, *Mneme* (1909) şi *Dic mnemischen Empfmdungen* (1909). O versiune engleză prescurtată a acestor cârti, editată de Bella Duffy, a fost publicată sub titlul *Mnemie Psychology* (New York, 1923).

[8] „Der latente Rest einer friiheren Reizwirkung" (Semon).

Memoria ca o simpă reproducere a unui eveniment din trecut apare şi în viata animalelor superioare. în ce măsură ea depinde de procese ideaţionale comparabile cu acelea pe care le aflăm la om este o problemă dificilă si mult controversată. Robert M. Yerkes, în ultima sa carte, dedică un capitol special investigării şi clarificării problemei. Aceste animale, întreabă el cu referire la cimpanzei, acţionează ca şi cum ar fi capabile să-şi amintească, să evoce experienţe anterioare sau, într-adevăr, ceea ce nu se vede se uită? Pot ele să anticipeze, să aştepte, să imagineze şi, pe baza unei astfel de conştiinţe, să se pregătească pentru evenimente viitoare? (...) Pot ele să rezolve probleme şi, în general, să se adapteze la situaţii ambientale cu ajutorul proceselor simbolice analoge simbolurilor noastre verbale ca şi prin dependenţa de asociaţii care funcţionează ca semne?[9]
Yerkes este înclinat să răspundă afirmativ la aceste întrebări. Dar chiar dacă acceptăm toate dovezile lui, problema crucială rămîne totuşi. Pentru că ceea ce contează aici nu este atît *faptul* proceselor ideatice la oameni şi animale, cît *forma* acestor procese. La om nu putem descrie aducerea aminte ca o simplă întoarcere a unui eveniment, ca o imagine vagă sau o copie a impresiilor din trecut. Ea nu este pur si simplu o repetiţie, ci mai curînd o renaştere a trecutului; ea implică un proces creativ şi constructiv. Nu este suficientă adunarea de date izolate ale experienţei noastre trecute; trebuie cu

adevărat să le *re-adunăm,* trebuie să le organizăm şi să le sistematizăm, şi să le unificăm într-un focar de gîndire. Acest tip de amintire este cel care ne dă forma de memorie specific umană şi o distinge de toate celelalte fenomene întîlnite la animale sau în viaţa organică.
Desigur, în experienţa noastră curentă, întîlnim multe fenomene de amintire sau memorie care, în mod evident, nu corespund acestei descrieri. Multe cazuri de memorie, poate majoritatea, pot fi explicate destul de adecvat conform abordării uzuale a şcolilor senzualismului, adică pot fi expli-
[9] Yerkes, *Chimpazees,* p. 145.

cate printr-un mecanism al „asociaţiei de idei". Mulţi psihologi au fost convinşi că nu există nici o cale mai bună pentru a verifica memoria unei persoane decît aceea de a afla cîte cuvinte sau silabe lipsite de semnificaţie poate ţine minte şi le poate repeta după un anumit interval de timp. Experimentele organizate conform acestei ipoteze par să dea singura măsură exactă a memoriei omeneşti. Una din contribuţiile lui Bergson în domeniul psihologiei constă în atacurile sale la adresa tuturor acestor teorii mecanice ale memoriei. După părerea lui Bergson, dezvoltată în *Matiere et memoire,* memoria este un fenomen mult mai profund şi complex. Ea înseamnă „internalizare" si intensificare; ea înseamnă o întrepătrundere a tuturor elementelor vieţii noastre trecute. în opera lui Bergson, această teorie devine un nou punct de plecare metafizic, care se dovedeşte a fi temelia filozofiei lui asupra vieţii.
Nu ne ocupăm aici de aspectul metafizic al problemei. Obiectivul nostru este o *fenomenologie a culturii umane.* Trebuie să încercăm, prin urmare, să ilustrăm si să lămurim problema cu ajutorul exemplelor concrete luate din viaţa culturală a omului. O ilustrare clasică o constituie viaţa şi opera lui Goethe./Memoria simbolică este procesul prin care omul nu repetă doar experienţa lui trecută, ci o şi reconstruieşte. Imaginaţia devine un element necesar al amintirii adevărate. Acesta a fost motivul pentru care Goethe si-a intitulat autobiografia *Poezie şi adevăr (Dichtung und Wahrheit).* El nu voia să spună că inserase în relatarea vieţii lui vreun fel de elemente imaginare sau fictive. El dorea să descopere şi să descrie adevărul despre viaţa lui; dar acest adevăr putea fi aflat numai dînd faptelor izolate şi dispersate ale vieţii sale o formă poetică, adică simbolică. Şi alţi poeţi şi-au văzut opera într-un mod similar. A fi poet, declara Henrik Ibsen, înseamnă a prezida ca un judecător asupra ta însuţi.[10] Poezia este una din formele în care un om poate să
[10] „ At /eveer-krig med trolde i hjertets og hjermens hvaclv. Att *digte,* det er at holde dommedag over sig selv." Ibsen, *Digte {că.* a 5-a, Copenhaga, 1886), p. 203.

dea verdictul asupra lui însuşi şi a vieţii sale. Ea este autocunoaştere şi autocritică. O astfel de critică nu trebuie înţeleasă într-un sens moral. Ea nu înseamnă apreciere sau blamare, justificare sau condamnare, ci o înţelegere nouă si mai profundă, o reinterpretare a vieţii personale a poetului. Procesul nu este restrîns la poezie; el este posibil în orice alt mijloc al exprimării artistice. Dacă privim autoportretele lui Rembrandt, pictate în perioade diferite ale vieţii sale, aflăm în trăsături întreaga istoria a vieţii lui Rembxandt, a personalităţii sale, a evoluţiei lui ca artist.
Totuşi, poezia nu este singura şi probabil nici cea mai caracteristică formă de memorie simbolică. Primul mare exemplu despre ceea ce este şi înseamnă o autobiografie a fost dat în *Confesiunile* lui Augustin. Aici aflăm un tip cu totul diferit de autoexaminare. Augustin nu realizează evenimentele propriei vieţi, care pentru el erau de mică valoare pentru a fi reamintite sau înregistrate. Drama povestită de Augustin este drama religioasă a omenirii. Propria sa convertire este numai repetarea[1]" si reflectarea procesului religios universal - al căderii şi mântuirii omului. Fiecare rînd din cartea lui Augustin are nu numai o semnificaţie istorică, ci şi o semnificaţie simbolică ascunsă. Augustin nu-şi putea înţelege viaţa sau nu putea vorbi despre ea decît în limbajul simbolic al credinţei creştine. Prin acest procedeu el a devenit atît un mare gîndito'r religios, cît şi fondatorul unei noi psihologii, al unei metode de introspecţie si autoexaminare.
Pînă acum am luat în considerare doar un aspect al timpului - relaţia prezentului cu trecutul. Dar mai există si un alt aspect care pare să fie mai important si mâi caracteristic pentru structura vieţii umane. Acesta este ceea ce poate fi numită a treia dimensiune a timpului, dimensiunea viitorului. în concepţia noastră despre timp, viitorul este un element indispensabil. Chiar în cele mai timpurii stadii ale vieţii, acest element începe să joace un rol dominant. „Este caracteristic pentru întreaga dezvoltare timpurie a lumii ideilor", scrie William Stern, „că ele nu apar ca amintiri indicînd ceva din trecut, cît ca aşteptări orientate

către viitor - chiar dacă e vorba doar despre un viitor foarte apropiat. întîlnim aici, pentru prima dată, o lege generală a dezvoltării. Referirea la viitor este sesizată de către conştiinţă mai devreme decît cea la trecut."[1]' în viata noastră recentă, această tendinţă devine chiar mai pronunţată. Trăim mult mai mult cu îndoielile şi temerile, cu neliniştile şi speranţele noastre în legătură cu viitorul, decît cu amintirile sau cu întîmplările prezente. Aceasta ar apărea, la prima privire, ca o calitate umană problematică, pentru că introduce un element de incertitudine în viaţa oamenilor, care este străin tuturor celorlalte creaturi. Pare ca şi cum omul ar fi mai înţelept şi mai fericit dacă s-ar descotorosi de această idee fantastică, de acest miraj al viitorului. Filozofi, poeţi şi mari gînditori religioşi l-au prevenit în toate timpurile pe om împotriva acestei surse de constantă autoamăgire. Religia îl sfătuieşte pe om să nu fie temător faţă de ziua ce vine, iar înţelepciunea omenească îl sfătuieşte să se bucure de ziua prezentă, nu să se îngrijească de viitor. „Quid sit futurum cras fuge quaerere"*, spune Horaţhi. Dar omul nu aputut urma niciodată acest sfat. A gîndi la viitor şi a trăi în viitor este o parte necesară naturii sale.
într-un anumit sens, această tendinţă pare să nu depăşească limitele întregii vieţi organice. Pentru toate procesele organice este caracteristic faptul că nu le putem descrie fără referire la viitor. Majoritatea instinctelor animale trebuie să fie interpretată în acest mod. Acţiunile instinctive nu sînt determinate de nevoi imediate; ele sînt impulsuri orientate către viitor, şi adeseori către un viitor foarte îndepărtat. Efectul acestor acţiuni nu va fi văzut de animalul care le îndeplineşte întrucît el aparţine vieţii generaţiei următoare. Dacă studiem o carte precum cea a lui Jules Fadre *Souvenirs entomologiques,* aflăm aproape la fiecare pagină exemple frapante despre această caracteristică a instinctelor animale. Toate acestea nu pretind şi nici nu dovedesc existenţa vreunei „idei", a unei concepţii sau conştiinţe a viitorului la

[1]' Stern, *op. cit,* pp. 112 şi urm.

* „Evită să cercetezi ceea ce se va întîmpla mîine". *(N.t).*

animalele inferioare. De îndată ce abordăm viaţa animalelor superioare, cazul devine echivoc. Mulţi observatori competenţi au vorbit despre anticipare la animalele superioare; şi pare ca şi cum, fără această presupunere, cu greu am putea oferi o descriere adecvată a comportamentului lor. Dacă în experienţele lui Wolfe un animal acceptă recompense-simbol în locul celor reale, aceasta înseamnă să implice o anticipare conştientă a faptelor viitoare; animalul se „aşteaptă" ca simbolurile să poată fi schimbate mai tîrziu pe hrană. „Numărul observaţiilor este mic", scrie Wolfgang Koehler,

> în care bizuirea pe o întîmplare viitoare este recognoscibilă, si mi se pare a avea importanţă teoretică faptul că cea mai clară considerare a unui eveniment viitor apare atunci cînd evenimentul anticipat este un act programat *al animalului însuşi.* într-un astfel de caz, se poate întîmpla cu adevărat ca un animal să cheltuiască un timp considerabil în lucrarea pregătitoare (într-un sens lipsit de echivoc). (...) Acolo unde asemenea lucrare preliminară, întreprinsă în mod evident în vederea scopului final, durează un timp îndelungat, dar în sine nu permite nici o abordare vizibilă pentru acel scop, acolo avem semnele cel puţin ale unui anumit simţ al viitorului.[12]

Pe baza acestei constatări pare să urmeze că anticiparea evenimentelor viitoare şi chiar planificarea acţiunilor viitoare nu sînt cu totul dincolo de capacitatea vieţii animale. Dar la fiinţele umane, conştiinţa viitorului suferă aceeaşi schimbare caracteristică de semnificaţie pe care am menţionat-o cu privire la ideea de trecut. Viitorul nu este doar o imagine; el devine un „ideal". Semnificaţia acestei transformări se manifestă în toate fazele vieţii culturale a omului. Atîta vreme cît el rămîne cu totul absorbit în activităţile sale practice, diferenţa nu este observabilă cu claritate. Ea pare să fie doar o diferenţă de grad, nu o diferenţă specifică. Fără îndoială, viitorul înfăţişat de către om se întinde pe o arie mult mai largă, iar planificarea întreprinsă de către el este mult mai conştientă si mai atentă. Dar aceasta

[12] Koehler, *The MentalityofApes,* p. 282.

aparţine în întregime domeniului prudenţei, nu aceluia al înţelepciunii.,Termenul „prudenţă" *(prudentia)* este legat etimologic cu acela de „providenţă" *(providentia).* El înseamnă capacitatea de anticipare a evenimentelor viitoare şi de pregătire pentru nevoi viitoare/Dar ideea *teoretică* de viitor - ideea care este o premisă a tuturor activităţilor culturale superioare ale omului - este de un tip cu totul diferit. Ea este mai mult decît simplă aşteptare; ea devine un imperativ al vieţii umane. Iar acest

imperativ se întinde mult dincolo de nevoile practice imediate ale omului - în forma lui cea mai înaltă el se întinde dincolo de limitele vieții sale empirice. Acesta este *viitorul simbolic* al omului; care corespunde trecutului său simbolic şi este în strictă analogie cu el. îl putem numi viitor „profetic" pentru că el nu este nicăieri exprimat mai bine decît în cărțile marilor profeți religioşi. Aceşti învățători religioşi nu s-au mulțumit niciodată să ne prezică pur şi simplu evenimente viitoare, sau să ne prevină asupra unor rele viitoare. Ei nu vorbeau nici ca augurii şi nu acceptau evidența semnelor prevestitoare sau a presimțirilor. Altul era scopul lor - de fapt, cu totul opus celui al ghicitorilor. Viitorul despre care vorbeau ei nu era un fapt empiric, ci o sarcină etică şi religioasă. De aici, predictia a fost transformată în profeție. Profeția nu înseamnă doar prezicere; ea înseamnă o promisiune. Aceasta este trăsătura nouă care devine clară la profeții lui Israel - la Isaia, Ieremia şi Ezekiel. Viitorul lor ideal semnifică negarea lumii empirice, „sfîrşitul tuturor zilelor"; dar el conține în acelaşi timp speranța şi asigurarea „unui nou cer şi a unui nou pămînt". Aici, de asemenea, puterea simbolică a omului se aventurează dincolo de toate limitele existenței sale finite. Dar această negare implică un nou şi mare act de integrare; el marchează o fază decisivă în viața morală şi religioasă a omului.

V *Fapte şi idealuri*

în lucrarea sa *Critica puterii de judecată,* Kant ridică problema posibilității de a descoperi un criteriu general prin care să putem descrie structura fundamentală a intelectului omenesc şi să putem distinge această structură de toate celelalte moduri posibile de cunoaştere. După o analiză pătrunzătoare, el ajunge la concluzia că un astfel de criteriu trebuie căutat în caracterul cunoaşterii omeneşti care este de asemenea natură îneît rațiunea este supusă necesității de a face o distincție clară între realitatea şi posibilitatea lucrurilor. Acest caracter al cunoaşterii umane este cel care determină locul omului în înlănțuirea generală a existentei. O diferență între „real" şi „posibil" nu există nici pentru ființele aflate mai prejos de om, nici pentru cele aflate deasupra lui. Ființele mai prejos de om sînt închise în lumea percepțiilor lor senzoriale. Ele sînt sensibile la stimuli fizici prezenți şi reacționează la aceşti stimuli. Dar ele nu-si pot forma nici o idee despre lucruri „posibile". Pe de altă parte, intelectul supraomenesc, spiritul divin, nu cunoaşte nici o distincție între realitate şi posibilitate. Dumnezeu este *actus purus.* Orice concepe el este real. Inteligența lui Dumnezeu este un *intelectus archetypus* sau *intuitus originarius.* El nii poate gîndi despre un lucru fără ca, prin însuşi acest act de gîndire, să creeze şi să producă lucrul. Numai la om, în a sa „inteligență derivată" *(intellectus ectypus)* apare problema posibilității. Diferența dintre realitate si posibilitate nu este metafizică, ci epistemologică. Ea nu indică nici un caracter al lucrurilor în ele însele; ea se aplică numai la cunoaşterea de către noi *a* lucrurilor. Kant nu înțelege să afirme în mod

categoric şi dogmatic că un intelect divin, un *intuitus originarius,* există într-adevăr. El foloseşte conceptul unei astfel de „rațiuni intuitive" numai pentru a. descrie natura şi limitele intelectului omenesc. Aceasta din urmă este o „rațiune discursivă", dependentă de două elemente eterogene. Noi nu putem gîndi fără imagini, şi nu putem intui fără concepte. „Conceptele fără intuiții sînt goale; intuițiile fără concepte sînt oarbe." Acest dualism în condițiile fundamentale ale cunoaşterii este, după Kant, cel care se află la baza distincției noastre între posibilitate şi realitate.[1] Din punctul de vedere al problemei noastre prezente, acest pasaj kantian - unul dintre cele mai importante şi mai dificile din lucrările critice ale lui Kant - este de un interes special. El indică o problemă crucială pentru orice filozofie antropologică. în loc să spunem să intelectul uman este un intelect care „are nevoie de imagini"[2] ar.trebui să spunem mai curînd că el are nevoie de simboluri. ^Cunoaşterea umană este prin însăşi natura ei cunoaştere simbolică. Această trăsătură este cea care caracterizează atît forța,, cît şi limitele ei. Iar pentru gîndirea simbolică este indispensabilă distincția riguroasă între real şi posibil, între lucruri reale şi ideale. Un simbol nu are nici o existentă reală ca o parte a lumii fizice; el are o „semnificație". în gîndirea primitivă este încă foarte dificilă diferențierea celor două sfere - a existenței şi a semnificației. Ele sînt confundate în mod constant: un simbol este privit ca şi cum ar fi dotat cu puteri magice sau fizice. Dar în progresul ulterior al culturii umane, diferența între lucruri şi simboluri devine simțită cu claritate, ceea ce înseamnă că distincția între realitate si posibilitate devine, de asemenea, tot mai pronunțată.

Această interdependență poate fi dovedită pe o cale indirectă. Ne dăm seama că în condiții speciale în care funcția gîndirii simbolice este stînjenită sau devine confuză, diferența între realitate şi posibilitate devine, de asemenea, nesigură. Ea nu mai poate fi percepută cu claritate. Patologia vorbirii a aruncat

o lumină interesantă asupra acestei
[1] Vezi Kant, *Critica puterii de judecată,* secțiunile 76, 77.
[2] „... ein der Bildcr bediirftiger Verstand" (Kant).

probleme. în cazuri de afazie s-a constatat foarte des că pacienții nu numai că pierduseră folosirea unor clase de cuvinte, dar în acelaşi timp prezentau o deficientă curioasă în atitudinea lor intelectuală generală. Practic vorbind, mulți din aceşti pacienți nu se abăteau foarte mult de la comportamentul persoanelor normale. Dar atunci cînd erau confruntați cu o problemă care cerea un mod de gîndire mai abstract, cînd trebuiau să gîndească la simple posibilități mai curînd decît la realități, ei întîmpinau imediat o mare dificultate. Ei nu puteau gîndi sau vorbi despre lucruri „ireale". Un pacient care suferea de o hemiplegie, de o paralizie a mîinii drepte, nu putea, de exemplu să pronunțe cuvintele: „Eu pot scrie cu mîna dreaptă." El refuza chiar să repete aceste cuvinte atunci cînd ele erau pronunțate pentru el de către medic. Dar el putea spune cu uşurință: „Eu pot scrie cu mîna stîngă", pentru că aceaste era pentru el afirmarea unui fapt, nu a unui caz ipotetic sau nereal.[3] „Aceste exemple şi altele similare", declară Kurt Goldstein,
arată că pacientul este incapabil să se ocupe de vreo situație care este doar „posibilă". Astfel, putem descrie deficiența la aceşti pacienți ca o lipsă a capacității de abordare a unei situații „posibile". (...) Pacienții noştri au cea mai mare dificultate în inițierea unei activități care nu este determinată direct de către

[3] De asemenea, copiii par să întîmpine uneori o mare dificultate în imaginarea cazurilor ipotetice. Acest lucru devine cu deosebire clar cînd dezvoltarea unui copil este întîrziată datorită unor circumstanțe speciale. O comparație frapantă cu cazurile patologice citate mai sus poate fi citată, de exemplu, din viața şi educația Laurei Bridgman. „S-a observat", scrie una dintre învățătoarele ei, „că la început era foarte dificil s-o faci să înțeleagă figurile de stil, fabulele, sau cazurile ipotetice de orice fel, şi această dificultate nu a fost încă învinsă în întregime. Dacă i se dă vreo problemă de aritmetică, prima impresie este că ceea ce e presupus s-a întîmplat realmente. De exemplu, cu cîteva dimineți în urmă, cînd învățătoarea ei a luat o carte de aritmetică să citească o problemă, ea a întrebat: *«Cum a ştiut omul care a scris această carte că eu eram aici?* » Problema care i s-a dat era aceasta: « Dacă poți cumpăra un baril de cidru cu patru dolari, cît cidru poți cumpăra cu un dolar?» la care primul ei comentariu a fost «Eu nu pot da mult pentru cidru pentru că este foarte acru.»" Vezi Maud Howe şi Florence Howe Hali, *Laura Bridgman,* p. 112.

stimuli externi. (...) Ei au mari probleme cu schimbarea voluntară, cu trecerea voluntară de la un subiect la altul. Ca urmare, ei eşuează în acțiunile în care o astfel de trecere este necesară. (...) Schimbarea presupune să am în minte în mod simultan obiectul față de care reacționez momentan şi pe cel față de care sînt pe cale de a reacționa. Unul este în prim-plan, celălalt în planul secund. Dar este esențial ca obiectul din planul secund să fie acolo ca un obiect posibil pentru o reacție viitoare. Numai atunci pot face schimbarea de la unul la altul. Aceasta presupune capacitatea de abordare a lucrurilor care sînt doar imaginate, lucruri „posibile", lucruri care nu sînt date în situația concretă. (...) Omul care e*ste bolnav mintal este incapabil de acest lucru datorită neputinței sale de a înțelege ceea ce este abstract. Pacienții noştri nu sînt în stare să imite sau să copieze ceva care nu este o parte a experienței lor imediate concrete. O expresie foarte interesantă a acestei incapacități este aceea că ei întîmpină cea mai mare dificultate în repetarea unei propoziții care este lipsită de sens pentru ei - adică al cărei conținut nu corespunde realității pe care ei sînt capabili s-o înțeleagă. (...) Pentru a spune astfel de lucruri este nevoie, după-cît se pare, de asumarea unei atitudini foarte dificile. Ea cere, ca să spunem aşa, capacitatea de a trăi în două sfere, sfera concretă în care se află lucrurile reale şi sfera neconcretă, pur „posibilă". (...) Pacientul este incapabil să facă aceasta. El poate trăi şi acționa numai în sfera concretă.[4]
Aici am atins o problemă universală, o problemă de o importantă deosebită pentru întreaga natură si dezvoltare a culturii umane. Empiriştii şi pozitiviştii au susținut totdeauna că cea mai importantă sarcină a cunoaşterii umane este aceea de a ne prezenta faptele şi nimic altceva decît faptele. O teorie care nu se bazează pe fapte ar fi, într-a-devăr, un castel de nisip. Dar acesta nu este un răspuns la problema unei metode cu adevărat ştiințifice; este, dimpotrivă, problema însăşi. Căci care este semnificația unui „fapt ştiințific"? Evident, nici un astfel de fapt nu este dat în vreo observație întîmplătoare sau într-o simplă acumulare de
[4] Kurt Goldstein, *Human Nature in the Light of Psychopathology,* pp. 49 şi urm., p. 210.

date senzoriale. Faptele ştiinței implică totdeauna un element teoretic, ceea ce înseamnă un element

simbolic. Multe, dacă nu majoritatea acelor fapte ştiinţifice care au schimbat întregul curs al istoriei ştiinţei, au fost fapte ipotetice înainte de a deveni fapte observabile. Atunci cînd Galilei a fundamentat noua sa ştiinţă a dinamicii el a trebuit să înceapă cu conceperea unui corp izolat în întregime, un corp care se mişcă fără influenta vreunei forte exterioare. Un asemenea corp nu a fost observat niciodată şi nu putea fi observat vreodată. El nu era un corp real, ci unul posibil - şi într-un anumit sens el nu era nici măcar posibil, întrucît condiţia pe care Galilei îsi sprijinea concluzia, absenta forţelor exterioare, nu este realizată niciodată în natură.[5] Pe bună dreptate a fost subliniat faptul că toate concepţiile care au condus la descoperirea principiului inerţiei nu sînt nicidecum evidente sau naturale; că pentru greci, ca şi pentru oamenii Evului Mediu, aceste concepţii ar fi apărut ca evident false, şi chiar absurde.[6] Cu toate acestea, fără ajutorul acestor concepţii cu totul nefireşti, Galilei nu ar fi putut propune teoria sa a mişcării; nici nu ar fi putut dezvolta „o nouă ştiinţă care se ocupă cu un subiect foarte vechi." Iar aceasta este valabil pentru aproape toate celelalte mari teorii ştiinţifice. La prima impresie, ele au fost în mod invariabil mari paradoxuri pentru a căror propunere si apărare a fost nevoie de un curaj intelectual neobişnuit.

Nu există, poate, nici o cale mai bună de a dovedi acest lucru decît aceea de a lua în consideraţie *istoria matematicii.* Unul din conceptele fundamentale ale matematicii este numărul. Din vremea pitagoreicilor, numărul a fost recunoscut ea tema centrală a gîndirii matematice. Aflarea unei teorii cuprinzătoare si adecvate a numărului devenise sarcina cea mai mare şi mai urgentă a cercetărilor în acest domeniu.

[5] Pentru o tratare mai detaliată a problemei vezi Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff.* Trad. engl. de W.C. şi M.C. Swabey, *Substance and Function* (Chicago si Londra, 1923).

[6] Vezi A. Koyre, „Galilei şi revoluţia ştiinţifică a secolului al XVII-lea", *PhilosophicalReview,* Lll (1943), pp'. 392 şi urm.

r

Dar la fiecare pas în această direcţie, matematicienii si filozofii erau confruntaţi cu aceeaşi dificultate. Ei se aflau în mod constant în fata necesităţii de a lărgi domeniul lor de cercetare şi de a introduce numere „noi". Toate aceste numere noi aveau un caracter extrem de paradoxal. Prima lor apariţie a stîrnit cele mai adînci suspiciuni matematicienilor si logicienilor. Ele erau considerate absurde sau imposibile. Putem trasa această dezvoltare în istoria numerelor negative, iraţionale şi imaginare. Termenul „iraţional" («pp^iov) propriu-zis înseamnă ceva care nu poate fi gîndit si despre care nu se poate vorbi. Numere negative apar pentru prima dată în secolul al XVI-lea, în lucrarea *Arithmetica integra* a lui Michael Stiefel - şi aici ele sînt numite „numere fictive" *(numeri tlcti).* Pentru o lungă perioadă de timp, cei mai mari matematicieni priveau la ideea de numere imaginare ca la un mister insolubil. Primul care a dat o explicaţie satisfăcătoare si o teorie solidă a acestor numere a fost Gauss. Aceleaşi îndoieli si ezitări au apărut si în domeniul geometriei, atunci cînd au început să apară primele sisteme noneuclidiene -cele ale lui Lobacevski, Bolyai si Riemann. In toate marile sisteme ale raţionalismului, matematica fusese considerată mîndria raţiunii umane - teritoriul ideilor „clare si distincte". Dar această reputaţie părea dintr-o dată pusă sub semnul întrebării. Departe de a fi clare şi distincte, conceptele matematice fundamentale se dovedeau a fi pline de capcane şi obscurităţi. Aceste obscurităţi nu puteau fi îndepărtate înainte de a fi recunoscut cu claritate caracterul general al conceptelor matematice - înainte de conştientizarea faptului că matematica nu este o teorie despre lucruri, ci o teorie despre simboluri.

Lecţia pe care o tragem din istoria gîndirii matematice poate fi completată şi confirmată prin alte consideraţii care la prima privire par să aparţină unei sfere diferite. Matematica nu este singurul domeniu de studiu în care poate fi studiată funcţia generală a gîndirii simbolice. Natura adevărată şi forţa deplină ale acestei gîndiri devin chiar şi mai evidente dacă ne îndreptăm atenţia către dezvoltarea *ideilor şi idealurilor noastre etice.* Observaţia lui Kant că

pentru intelectul omenesc este atît necesar cît şi indispen- I sabil să distingă între realitatea şi posibilitatea lucrurilor exprimă nu numai o caracteristică generală a raţiunii teoretice, ci si, de asemenea, un adevăr despre raţiunea practică. Pe toţi marii filozofi care au gîndit în' domeniul eticii îi caracterizează faptul că ei nu gîndesc în termeni ai purei realităţi. Ideile lor nu pot înainta cu un singur

pas fără să lărgească şi chiar să depăşească limitele lumii reale. înzestraţi cu o mare forţă intelectuală si morală, doctrinarii etnici ai omenirii erau dotaţi, de asemenea, cu o imaginaţie profundă. Perspicacitatea lor imaginativă străbate şi animă toate afirmaţiile lor.
Scrierile lui Platon si ale succesorilor lui au fost expuse totdeauna obiecţiei că ele se referă la o lume complet ireală. Dar marii gînditori din domeniul eticii nu s^au temut de această obiecţie. Ei au acceptat-o si au purces la apărarea ei făţişă. „Republica platonică", scria Kant în *Critica raţiunii pure, a* fost presupusă a fi un exemplu pregnant de perfecţiune pur imaginară. Ea a devenit un obiect de batjocură, ca ceva care poate exista numai în creierul unui gînditor stupid. (...) Am face mai bine, totuşi, să urmăm gîndirea lui şi să ne străduim a o plasa într-o lumină mai clară prin propriile noastre eforturi decît să o aruncăm înlături ca nefolositoare, sub pretextul mizerabil şi periculos al caracterului ei nepractic. (...) Pentru că nimic nu poate fi mai dăunător şi mai nedemn de un filozof decît invocarea vulgară a ceea ce este numită experienţa potrivnică, ce se poate să nu fi existat niciodată dacă la vremea respectivă ar fi fost create instituţii conform cu acele idei şi conform concepţiilor brute care, pentru că erau derivate numai din experienţă, au distrus toate bunele intenţii. Toate teoriile etice si politice moderne care au fost modelate după *Republica* lui Platon au fost concepute în aceeaşi linie de gîndire. Cînd Thomas Morus scria a sa *Utopia* el exprima acest punct de vedere în însuşi titlul cărţii. O Utopie nu este un portret al lumii reale, sau al ordinii politice sau sociale reale. Ea nu există în nici un moment al timpului si în nici un punct al spaţiului; ea este un „nicăieri".

Dar tocmai o astfel de concepţie a unui nicăieri a rezistat încercării si si-a dovedit forţa în dezvoltarea lumii moderne. Din însăşi natura si caracterul gîndirii etice decurge faptul că ea nu găseşte de cuviinţă să accepte „datul". Lumea etică nu este niciodată dată; ea este mereu în facere. „A trăi în lumea ideală", spunea Goethe, „înseamnă a trata imposibilul ca şi cum ar fi posibil".[7] Marii reformatori politici si sociali se află, într-adevăr, în mod constant în faţa necesităţii de a trata imposibilul ca şi cum ar fi posibil. In primele lui scrieri politice, Rousseau pare să vorbească în felul unui naturalist convins. El doreşte să restaureze drepturile naturale ale omului si să-1 ducă înapoi la starea originară, starea de natură. Omul natural *(l'homme de nature)* trebuie să înlocuiască omul convenţional, social *(l'homme de l'homme).* Dar dacă urmărim dezvoltarea ulterioară a gîndirii lui Rousseau, devine limpede că însuşi acest „om natural" este departe de a fi un concept fizic, că el este un concept simbolic. Nici Rousseau nu putea să nu admită acest fapt. „Să începem", spune el în Introducerea la al său *Discours sur 1'origine et Ies fondements de 1'inegalite parmi Ies hommes,*
prin a lăsa la o parte faptele *(par ecarter tour Ies faits);* pentru că ele nu influenţează chestiunea. Cercetările în care ne putem angaja cu această ocazie nu trebuie considerate adevăruri istorice, ci doar raţionamente pur ipotetice şi condiţionale, capabile să ilustreze natura lucrurilor, nu să arate adevărata lor origine; la fel cu acele sisteme despre formarea lumii pe care naturaliştii le creează zilnic.
Prin aceste cuvinte Rousseau încearcă să introducă în domeniul ştiinţelor morale acea metodă a ipotezei pe care Galilei a folosit-o pentru studiul fenomenelor naturale; şi el este convins că doar prin mijlocirea unui astfel de „raţionament ipotetic si condiţional" *(des raisonnements hypothetiques et conditionelles)* noi putem ajunge la o

[7] „In der Idee lcben heisst das Unmogliche so behandeln als wenn es moglich wäre." Goethe, *Spriiche in Prosa,* „Werke" (ediţia Weimar) XLII, partea a 2-a, p.142.

adevărată înţelegere a naturii omului. Descrierea pe care o face Rosseau stării de natură nu avea intenţia de a fi o relatare istorică a trecutului. Ea era o construcţie simbolică destinată să înfăţişeze si să ducă la realitate un nou viitor pentru omenire. In istoria civilizaţiei, Utopia a îndeplinit totdeauna această sarcină. în filozofia Iluminismului ea a devenit un gen literar în sine si s-a dovedit una din armele cela mai puternice în 'toate atacurile împotriva ordinii politice şi sociale existente. în acest scop ea a fost folosită de către Montesquieu, Voltaire si Swift. în secolul al XlX-lea, Samuel Butler i-a dat o întrebuinţare similară. Marea misiune a Utopiei este de a face loc posibilului ca opus unei acceptări pasive a stărilor de lucruri existente în prezent. Ea este gîndire simbolică, aceea care învinge inerţia naturală a omului si-1 dotează cu o nouă aptitudine, aptitudinea de a remodela continuu universul său uman.

PARTEA A II-A

OMUL ŞI CULTURA

vi

Definiția omului în termeni ai culturii umane

în cultura si în gîndirea grecilor a intervenit un punct de cotitură atunci cînd Platon a interpretat maxima „Cu-noaste-te pe tine însuti" într-un sens cu totul nou. Această interpretare a introdus o problemă care nu numai că era străină gîndirii presocratice, dar mergea mult dincolo de limitele metodei socratice. Pentru a se supune zeului delfic, pentru a îndeplini îndatorirea religioasă a autoexaminării si autocunoasterii, Socrate abordase omul individual. Platon a recunoscut limitele căii socratice de cercetare. Pentru a rezolva problema, afirma el, trebuie s-o proiectăm pe un plan mai larg. Fenomenele pe care le întîlnim în experiența noastră individuală sînt atît de variate, de complicate şi contradictorii încît de-abia le putem descîlci. Omul nu trebuie studiat în viata lui individuală, ci în viata lui politică si socială. Natura umană, în concepția lui Platon, este ca un text dificil a cărui semnificație trebuie să fie descifrată de către filozofie. Dar în experiența noastră personală acest text este scris cu litere atît de mici încît devine ilizibil. Prima operație a filozofiei trebuie să fie mărirea acestor litere. Filozofia nu ne poate da o teorie satisfăcătoare despre om pînă ce nu va dezvolta o teorie a statului. Natura omului este scrisă cu litere mari în natura statului. Aici se dezvăluie dintr-o dată semnificația ascunsă a textului, iar ceea ce părea obscur si întunecat devine clar si lizibil.

Dar viata politică nu este singura formă a existentei colective a oamenilor. în istoria umanității, statul, în forma lui actuală, este un produs tîrziu al procesului civilizator. Cu

mult timp înainte ca omul să fi descoperit această formă de organizare socială, el făcuse alte încercări de a-si organiza sentimentele, dorințele şi gîndurile. Astfel de organizări şi sistematizări sînt conținute în limbaj, în mit, în religie si în artă. Trebuie să acceptăm această bază mai largă dacă dorim să dezvoltăm o teorie desp"re om. Statul, orieît de important, nu este totul. El nu poate exprima sau absorbi toate celelalte activități ale omului. Desigur, aceste activități sînt strîns asociate, în evoluția lor istorică, cu dezvoltarea statului; în multe privințe ele sînt dependente de formele vieții politice. Dar, chiar dacă nu posedă o existență istorică separată, ele au o semnificație si o valoare proprii.

în filozofia modernă, Comte a fost printre primii care au abordat această problemă şi au formulat-o într-un mod clar şi sistematic. Pare ceva paradoxal că în această privință trebuie să privim pozitivismul lui Comte ca o paralelă modernă la teoria platonică despre om. Comte nu a fost niciodată, desigur, platonician. El nu putea accepta implicațiile logice şi metafizice pe care se *bazează* teoria ideilor a lui Platon. Pe de altă parte, el se opunea cu putere punctelor de vedere ale ideologilor francezi. In ierarhia pe care o stabileşte el cunoaşterii umane, două ştiințe noi, ştiința eticii sociale si cea a dinamicii sociale ocupă locul cel mai înalt. Din acest punct de vedere sociologic, Comte atacă psihologismul vremii sale. Una din maximele fundamentale ale filozofiei sale afirmă că metoda noastră de studiere a omului trebuie să fie, într-adevăr, subiectivă, dar ea nu poate fi individuală. Pentru că subiectul pe care dorim să-l cunoaştem nu este conştiința individuală, ci subiectul universal. Dacă ne referim la acest subiect prin termenul „umanitate"^, atunci trebuie să afirmăm că nu umanitatea trebuie explicată prin om, ci omul prin umanitate. Problema trebuie să fie reformu-lată si reexaminată;ea trebuie aşezată pe o bază mai largă si mai solidă. O astfel de bază am descoperit în gîndirea sociologică şi istorică. „Pentru a te cunoaşte pe tine însuti", afirmă Comte, „cunoaşte istoria". De acum înainte, psihologia istorică suplimentează şi înlocuieşte toate formele anterioare ale psihologiei individuale. „Aşa-zisele observații

făcute asupra psihicului, considerat în sine si *a priori",* afirma Comte într-o scrisoare, „sînt pure iluzii. Tot ceea ce numim *logică, metafizică, ideologie* este o plăsmuire si un vis, atunci cînd nu este o absurditate."[1]

în *Cours de philosophie positive* al lui Comte putem trasa pas cu pas tranziția care a avut loc în idealurile metodologice din secolul al XlX-lea. Comte a început doar ca un om de ştiință, interesul său fiind în mod aparent absorbit în întregime de probleme din domeniile matematicii, fizicii şi chimiei. în a sa ierarhie a cunoaşterii omeneşti, sensul ascendent este cel de la astronomie, prin matematică, fizică şi chimie pînă la biologie. Apoi vine ceea ce seamănă cu o răsturnare bruscă a acestei ordini. Cum ne apropiem de lumea umană, principiile matematicii sau ale ştiințelor naturale nu devin inoperante, dar nu mai sînt suficiente. Fenomenele sociale sînt supuse aceloraşi legi ca si fenomenele fizice, totuşi ele au un caracter diferit si mult mai complicat. Ele nu pot fi descrise doar în termeni ai fizicii, chimiei si biologiei. „în toate fenomenele sociale", susține Comte,

observăm acțiunea legilor fiziologice ale individului; si în plus ceva care modifică efectele lor şi care aparține influenței reciproce a indivizilor - deosebit de complicată în cazul rasei omeneşti prin influența generațiilor asupra urmaşilor lor. Astfel, este clar că ştiința noastră socială trebuie să rezulte din ceea ce se raportează la viața individului. Pe de altă parte, nu există nici un motiv să presupunem, aşa cum au făcut unii fiziologi eminenți, că Fizica Socială este o anexă a Fiziologiei. Fenomenele celor două ştiințe nu sînt identice, deşi ele sînt similare; si este foarte important ca cele două ştiințe să fie tratate separat. Intrucît condițiile sociale modifică acțiunea legilor fiziologice, Fizica Socială trebuie să aibă un set de observații propriu.

[1] Comte, *Lettres ă Valat,* p. 89; citat după L. Levy-Bruhl, *La philosophie d' Auguste Comte.* Pentru alte detalii vezii Levy-Bruhl, *op. cit.* Trad. engl.,7%c *Philosophy of Comte* (New York and London., 1903), pp. 247 şi urm.

[2] Comte, *Cours de philosophie positive.* Trad. engl. de Harriet Martineau, *Positive Philosophy (New* York, 1855), Introd., cap.II, pp. 45 şi urm.

Discipolii şi urmaşii lui Comte nu au fost înclinați, totuşi, să accepte această distincție. Ei negau diferența dintre fiziologie şi sociologie pentru că se temeau că recunoaşterea ei ar conduce înapoi la un dualism metafizic. Ambiția lor a fost să stabilească o teorie pur naturalistă a lumii sociale şi culturale. în acest scop ei au găsit necesar să nege şi să distrugă toate acele bariere care par să separe lumea umană de cea animală. Teoria evoluției a şters, evident, toate aceste diferente. Chiar înaintea lui Darwin, evoluția istoriei natu-rale zădărnicise toate încercările pentru o asemenea diferențiere, în stadiile timpurii ale observației empirice mai era încă posibil pentru omul de ştiință să nutrească speranța de a găsi eventual un caracter anatomic rezervat omului. Chiar tîrziu, în secolul al XVIII-lea, era încă general acceptată teoria că există o diferență marcantă, în unele privințe chiar un contrast puternic, între structura anatomică a omului şi cea a altor animale. A fost unul din marile merite ale lui Goethe, în domeniul anatomiei comparate, că a combătut cu vigoare această teorie. Rămînea să fie demonstrată aceeaşi similitudine nu numai în structura anatomică şi fiziologică, ci si în structura mintală a omului. în acest scop, toate atacurile împotriva vechiului mod de gîndire trebuiau să fie concentrate într-un punct. Faptul care trebuia dovedit era că ceea ce numim inteligenta omului nu este cîtusi de puțin o facultate independentă, originală. Partizanii teoriilor naturaliste puteau recurge pentru dovadă la principiile psihologiei stabilite de către şcolile mai vechi ale senzualismului. Taine a dezvoltat bazele psihologice pentru teoria sa generală a culturii umane într-o lucrare asupra inteligenței omului.[3] în concepția lui Taine, ceea ce numim „comportament inteligent" nu este un principiu special sau un privilegiu al naturii umane; este doar un joc mai rafinat şî mai complicat al aceluiaşi mecanism asociativ şi automatism pe care le aflăm în toate reacțiile animale. Dacă acceptăm această explicație, diferența între inteligență şi instinct devine neglijabilă; este o simplă diferență de grad, nu de calitate.

[3] *Del'Intelligence* (Paris, 1870), 2 voi.

Inteligenta însăşi devine un termen inutil şi lipsit de semnificație ştiințifică.

Trăsătura cea mai surprinzătoare şi paradoxală a teoriilor de acest fel este contrastul pregnant dintre ceea ce promit si ceea ce ele ne oferă realmente. Gînditorii care au creat aceste teorii erau foarte severi în privința principiilor lor metodologice. Ei nu se mulțumeau să vorbească despre natura umană în termeni ai experienței noastre obişnuite, întrucît urmăreau un ideal mult mai înalt, un ideal al exactității ştiințifice absolute. Dar dacă comparăm rezultatele lor cu acest standard, nu putem să nu fim dezamăgiți în mare măsură. Termenul „instinct" este foarte vag. El poate avea o anumită valoare descriptivă, dar el nu are, evident, nici o valoare explicativă. Prin reducerea unor clase de fenomene organice sau umane la anumite instincte fundamentale, nu am propus o nouă cauză; am introdus doar un nume nou. Am pus o întrebare, nu am răspuns la una. Termenul „instinct" ne dă cel mult un *idem per idem,* iar în cele mai multe cazuri el este un *obscurum per obscurius.* Chiar în descrierea comportamentului animal, majoritatea biologilor şi psihobiologilor moderni au devenit foarte prudenți în folosirea lui. Ei ne avertizează asupra concluziilor greşite care par să fie unite în mod inextricabil cu el. Ei încearcă mai curînd să evite sau să abordeze „conceptul încărcat de eroare al instinctului si conceptul prea simplu de inteligență", în una din scrierile lui cele mai recente, Robert M. Yerkes declară că termenii „instinct" şi „inteligență" sînt demodați şi conceptele pe care le definesc au mare nevoie de redefinire.[4] Dar în domeniul filozofiei antropologice ne aflăm încă, se pare, departe de vreo astfel de redefinire. Aici, aceşti termeni sînt acceptați foarte des în mod cu totul naiv, fără analiză critică. Cînd este folosit în felul acesta, conceptul de instinct' devine un exemplu al acelei erori

metodologice tipice care a fost descrisă de către William James ca sofismul psihologului. Cuvîntul „instinct", care poate fi folositor pentru descrierea comportamentului animal

[4] *Chimpanzees,* p. 110.

sau uman, este ipostaziat într-un fel de putere naturală. Fapt curios, această eroare a fost comisă adesea de către gînditori care, în toate celelalte privinţe, se simţeau în siguranţă fată de pericolul recăderilor în realismul scolastic sau în „psihologia facultăţilor". O critică foarte clară şi impresionantă a acestui mod de gîndire este cuprinsă în lucrarea lui John Dewey, *Human Nature and Conduct.* „Este nestiintific", scrie Dewey,

a încerca să restrîngi activităţile originale la un număr definit de clase de instincte strict delimitate. Iar rezultatul practic al acestei încercări este dăunător. A clasifica este, într-adevăr, ceva pe cît de folositor, pe atît de natural. Mulţimea indefinită de evenimente particulare şi schimbătoare este întîmpinată de către spirit.prin acte ale definirii, inventarierii şi înregistrării, prin reducere la categorii comune şi legarea lor în mănunchiuri. (...) Dar cînd credem că listele şi mănunchiurile noastre reprezintă separaţii şi colecţii fixe *in rerum natura,* mai mult îngreunăm decît facilităm relaţiile noastre cu lucrurile. Sîntem vinovaţi de o prezumţie pe care natura o pedepseşte cu promptitudine. Devenim incompetenţi în raporturile noastre cu aspectele delicate şi noutăţile naturii şi ale vieţii. (...) Tendinţa de a uita funcţia distincţiilor si clasificărilor si de a le considera ca marcînd lucrurile însele este eroarea curentă a specializării ştiinţifice excesive. (...) Aceasta atitudine, care înflorea cîndva în ştiinţa fizicii, guvernează acum teoretizarea despre natura umană. Omul a fost descompus într-o colecţie definită de instincte primare care pot fi numărate, catalogate şi descrise în mod exhaustiv unul cîte unul. Teoreticienii diferă doar, sau în principal, în ce priveşte numărul instinctelor şi ierarhiei lor. Unii iau în consideraţie un singur instinct, acela al autoconservării; alţii consideră două - egoismul şi altruismul; alţii, trei - lăcomia, teama şi gloria; în timp ce astăzi, scriitori cu înclinaţie mai empirică ridică numărul instinctelor la cincizeci şi şaizeci. Dar, de fapt, există tot atît de multe reacţii specifice la condiţiile excitante variabile, cîte sînt şi acestea din urmă, iar listele noastre sînt doar clasificări pentru un scop anume.[5]

[5] John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York, Hoit § Co., 1922), partea a II-a, secţ. 5, p. 131.

.Vft- După această sumară trecere în revistă a diferitelor me-V tode care au fost întrebuinţate pînă în prezent pentru a răspunde la întrebarea: Ce este omul? ajungem acum laj ■*)* problema noastră centrală. Sînt aceste metode suficiente şi *t"* exhaustive? Sau există o altă abordare pentru o filozofie i ""antropologică? A rămas deschisă o altă cale alături de cea a . introspecţiei psihologice, observaţiei şi experimentului H biologic si investigaţiei istorice? M-am străduit să descopăr ş. o astfel de abordare alternativă în lucrarea mea *Filozofia formelor simbolicei* Metoda acestei cărţi nu este nicidecum o inovaţie radicală. Ea nu este menită să desfiinţeze, ci să . completeze punctele de vedere anterioare. Filozofia formelor î; simbolice pleacă de la presupunerea că, dacă există vreo ':' definiţie a naturii sau „esenţei" omului, această definiţie f* poate fi înţeleasă doar ca una funcţională, nu ca una substanţială. Nu putem defini omul prin nici un principiu inerent care constituie esenţa lui metafizică - nici nu-1 putem defini prin vreo facultate sau instinct înnăscut care pot fi constatate pe calea observaţiei empirice. Caracteristica remarcabilă a omului, semnul său distinctiv nu este natura ' lui metafizică sau fizică - ci opera sa. Această operă, acest * sistem al activităţilor umane sînt cele care definesc si • determină cercul „umanităţii". Limbajul, mitul, religia, arta,. ştiinţa, istoria sînt constituenţii, diferitele sectoare ale acestui cerc. O „filozofie a omului" ar fi, prin urmare, o filozofie care ne-ar oferi posibilitatea de a pătrunde esenţa structurii fundamentale a fiecăreia din aceste activităţi umane si care ne-ar permite în acelaşi timp să le înţelegem ca un întreg organic. Limbajul, arta, mitul, religia nu sînt creaţii izolate, întîmplătoare. Ele sînt unite printr-o legătură comună. Dar această legătură nu este o *vinculum substanţiali',* cum a fost descrisă si concepută în gîndirea scolastică; ea este mai' curînd o *vinculum funcţionale.* Este funcţia de bază a vorbirii, a mitului, a artei, a religiei pe care trebuie s-o

[6] *Philosophie der symbolischcn Formen,* voi I, *Die Sprache* (1923); voi. II, *Das mythische Denken* (1925); voi. III, *Phaenomenologie der Erkenntnis (1929).*

* Legătură substanţială (lat.). *(N.t.)*

căutăm mult dincolo de nenumăratele lor forme şi manifestări şi pe care, în ultimă analiză, trebuie să încercăm s-o urmărim pînă la o origine comună.
Este evident că în realizarea acestei sarcini nu putem neglija nici o sursă posibilă de informaţie. Trebuie să examinăm toate dovezile empirice si să utilizăm toate metodele introspecţiei, observaţiei biologice şi cercetării istorice. Aceste metode mai vechi nu trebuie să fie eliminate, ci raportate la un nou centru intelectual, şi de aici trebuie văzute dintr-un unghi nou. Descriind structura limbajului, mitului, religiei, artei şi ştiinţei, simţim nevoia constantă a unei terminologii psihologice. Vorbim despre, un „sentiment" religios, despre „imaginaţie" artistică sau mitică, despre gîndire logică sau raţională. Şi nu putem intra în toate aceste lumi fără o solidă' metodă psihologică ştiinţifică. Psihologia copilului ne oferă cheile preţioase pentru studiul dezvoltării generale a vorbirii umane. Chiar şi mai valoros pare să fie ajutorul pe care îl căpătăm din studiul sociologiei generale. Nu putem înţelege forma gîndirii mitice primitive fără a lua în considerare formele societăţii primitive. Şi mai imperioasă este folosirea metodelor istorice. La întrebarea ce „sînt" limbajul, mitul şi religia nu se poate răspunde fără un studiu profund al dezvoltării lor istorice.
Dar chiar dacă ar fi posibil să se răspundă la toate aceste întrebări de natură psihologică, sociologică şi istorică, ne-am afla abia în preajma lumii „umane" propriu-zise; nu vom fi trecut pragul ei. Toate creaţiile omeneşti apar în condiţii istorice si sociologice particulare. Dar nu am putea înţelege niciodată aceste condiţii speciale dacă nu am fi în stare să înţelegem principiile structurale generale care stau la baza acestor creaţii. In studiul nostru privind limbajul, arta şi mitul, problema semnificaţiei are prioritate asupra problemei dezvoltării istorice. Şi aici, de asemenea, ne putem da seama de o schimbare, lentă şi continuă în conceptele şi idealurile metodologice în ştiinţele empirice. în lingvistică, de exemplu, concepţia după care istoria limbajului acoperă întregul cîmp al studiilor lingvistice a fost multă vreme o dogmă acceptată. Această dogmă şi-a lăsat amprenta pe întreaga

sJiululPul MM lea.' în nildi
dezvoltare a lingvisticii în
noastre, totuşi, această unilateralitate pare să fi fost definitiv
depăşită.
Necesitatea unor metode independente de analiză descriptivă este recunoscută în general.[7] Nu putem spera să măsurăm profunzimea unui domeniu al culturii umane dacă această măsurătoare nu este precedată de o analiză descriptivă. Acest punct de vedere structural al culturii trebuie să-1 preceadă pe cel pur istoric. Istoria însăşi ar fi pierdută în masa nesfîrşită de fapte izolate dacă nu ar avea o schemă structurală generală prin intermediul căreia ea poate clasifica, ordona şi organiza aceste fapte. în domeniul istoriei artei, o astfel de schemă a fost dezvoltată, de exemplu, de către Heinrich Wolfflin. Aşa cum insistă Wolfflin, istoricul artei nu ar fi capabil să caracterizeze arta diferitelor epoci sau a diferiţilor artişti individuali dacă el nu ar fi în posesia cîtorva *categorii* fundamentale ale descrierii artistice. El află aceste categorii studiind şi analizînd diferitele moduri şi posibilităţi ale expresiei artistice. Aceste posibilităţi nu sînt nelimitate; de fapt, ele pot fi reduse la un mic număr. Acesta a fost punctul de vedere din care Wolfflin a dat faimoasa sa descriere a clasicismului şi barocului. Aici termenii „clasic" şi „baroc" nu au fost întrebuinţaţi ca nume pentru faze istorice definite. Ei trebuiau să desemneze cîteva moduri structurale generale care nu se restrîng la o anumită epocă. „Scopul nostru", scrie Wolfflin la sfîrşitul lucrării sale *Principii fundamentale ale istoriei artei,*
n-a fost să analizăm arta secolului al XVI-lea fată de cea a secolului al XVII-lea, infinit mai bogată şi mai vie, ci numai schema posibilităţilor viziunii şi ale modelării, în cuprinsul cărora arta s-a manifestat, şi a trebuit să se manifeste, într-o direcţie sau în cealaltă. Atunci cînd am dat exemple, a trebuit fireşte să ne oprim la o operă individuală, dar tot ceea ce s-a spus despre Rafael si Tiţian, despre Rembrandt şi Velâsquez, nu făcea decît să lumineze calea dezvoltării generale. (...) Totul este tranziţie şi un răspuns e greu de dat de către cel care a ajuns la concluzia că trebuie să
[7] Pentru o discuţie mai amplă a problemei vezi cap. VIII.

662395

înţeleagă istoria ca pe-o cwgere nesfîrşită. Totuşi, necesitatea de-a pune ordine în noianul nelimitat al fenomenelor, cu ajutorul unor puncte de reper, constituie un postulat de autoconservare intelectuală.*

Dacă lingvistul şi istoricul artei au nevoie de categorii structurale fundamentale pentru „autoconservarea lor intelectuală", asemenea categorii sînt încă si mai necesare unei descrieri filozofice a civilizaţiei umane. Filozofia nu se poate mulţumi cu analiza formelor individuale ale culturii umane. Ea urmăreşte o privire sintetică universală care include toate formele individuale. Dar o astfel de privire atotcuprinzătoare nu este o sarcină imposibilă, o pură himeră? In cadrul experienţei umane nu aflăm nicidecum, existînd în armonie, activităţile diferite care constituie lumea culturii. Dimpotrivă, găsim conflictul necontenit al diferitelor forte contradictorii. Gîndirea ştiinţifică contrazice si suprimă gîndirea mitică. Religia, în dezvoltarea ei teoretică si etică cea mai înaltă, se află în faţa necesităţii de a apăra puritatea propriului ideal împotriva plăsmuirilor mitului sau artei. Astfel, unitatea si armonia culturii umane par să fie ceva mai mult decît o *pium desiderium* - o amăgire pioasă -care este mereu zădărnicită de cursul realii evenimentelor.

Dar aici trebuie să facem o distincţie netă între un punct de vedere material şi unul formal. Fără îndoială, cultura umană este divizată în diverse activităţi care se desfăşoară în direcţii diferite şi urmăresc scopuri diferite. Dacă ne mulţumim cu contemplarea rezultatelor acestor activităţi -creaţiile mitului, riturile sau credinţele religioase, operele de artă, teoriile ştiinţifice - pare imposibil să le reducem la un numitor comun. Dar o sinteză filozofică înseamnă ceva diferit. Aici nu căutăm o unitate a efectelor, ci o unitate a acţiunii; nu o unitate a produselor, ci o unitate a *procesului creator.* Dacă termenul „umanitate" înseamnă ceva, el înseamnă că, în ciuda tuturor diferentelor si opoziţiilor care

* Heinnrich Wolfflin, *Principii' fundamentale ale istoriei artei,* traducere şi postfaţă de Eleonora Costescu, prefaţă de Ion Pascadi, Ed. Meridiane,'Bucureşti, 1968, p. 192-193.*(N.t.)*

există între diferitele lui forme, acestea toate acţionează, totuşi, pentru un scop comun. în cele din urmă trebuie aflată o trăsătură remarcabilă, un caracter universal în care se pun de acord şi se armonizează toate. Dacă putem determina acest caracter, atunci razele divergente pot fi strînse la un loc şi aduse într-un focar al gîndirii. Aşa cum s-a arătat, o astfel de organizare a faptelor culturii umane este în curs de înfăptuire în ştiinţele particulare - în lingvistică, în studiul comparat al mitului si religiei, în istoria artei. Toate aceste ştiinţe urmăresc să afle anumite principii, „categorii" definite, în virtutea cărora să fie grupate, într-o ordine sistematică, fenomenele religiei, artei, limbajului. Dacă nu ar exista, această sinteză efectuată anterior de către ştiinţele însele, filozofia nu ar avea nici un punct de plecare. Pe de altă parte, filozofia nu se poate opri aici. Ea trebuie să urmărească realizarea unei condensări şi a unei centralizări si mai mari. în multitudinea si varietatea nelimitate ale imaginilor mitice, dogmelor religioase, formelor lingvistice, ale operelor de artă, gîndirea filozofică dezvăluie unitatea unei funcţii generale prin care toate aceste creaţii rămîn solidare. Mitul, religia, arta, limbajul, chiar ştiinţa sînt considerate acum ca tot atîtea variaţii pe o temă comună - si este sarcina filozofiei să facă această temă audibilă şi inteligibilă.

VII

Mitul şi religia

Dintre toate fenomenele culturii umane, mitul si religia sînt cele mai refractare la o simplă analiză logică. Mitul pare să fie, la prima privire, doar un haos - o masă informă de idei incoerente. A căuta „raţiuni" ale acestor idei pare să fie zadarnic şi inutil. Dacă există ceva care e caracteristic mitului este faptul că „n-are nici un chichirez". Cît priveşte gîndirea religioasă, ea nu este deloc opusă în mod necesar gîndirii raţionale sau filozofice. Determinarea relaţiei adevărate dintre aceste două moduri de gîndire a fost una din sarcinile principale ale filozofiei medievaLe. în sistemele scolasticii tîrzii, problema pare să fie rezolvată. După concepţia lui Toma d'Aquino, adevărul religios este supranatural şi suprarațional; dar el nu este „irațional". Numai prin raţiune putem pătrunde în misterele credinţei. Iar aceste mistere nu contrazic, ci completează şi perfecţionează raţiunea.

Totuşi, au existat totdeauna gînditori religioşi profunzi care nu au fost de acord cu toate aceste încercări de a reconcilia cele două forte opuse. Ei au susţinut o teză mult mai radicală şi intransigentă. Dictonul lui Tertulian *Credo quia absurdum* nu si-a pierdut nicioclată forţa. Pascal a declarat că obscuritatea şi caracterul incomprehensibil sînt adevăratele elemente ale religiei. Adevăratul Dumnezeu, Dumnezeul religiei creştine, rămîne mereu un *Deus absconditus,* un Dumnezeu ascuns.[1] Kierkegaard descrie viata religioasă ca

Vezi *supra,* cap. I, p. 27

pe marele „paradox". Pentru el, o încercare de a micşora acest paradox înseamnă negarea si distrugerea vieții religioase. Iar religia rămîne o enigmă nu numai într-un sens teoretic, ci şi într-un sens etic. Ea este plină de antinomii teoretice şi contradicții etice. Ea ne promite o comuniune cu natura, cu oamenii, cu forțele supranaturale şi cu zeii înşişi. Si totuşi efectul ei este cu totul opus. în manifestarea ei concretă, ea devine sursa celor mai profunde disensiuni şi lupte fanatice între oameni. Religia pretinde că se află în posesia unui adevăr absolut; dar istoria ei este o istorie a erorilor si ereziilor. Ea ne oferă promisiunea si perspectiva unei lumi transcendentale - mult dincolo de limitele experienței umane - şi ea rămîne umană, prea umană.
Problema apare, totuşi, într-o nouă perspectivă de îndată ce ne decidem să schimbăm punctul de vedere. O filozofie a culturii umane nu pune aceeaşi întrebare ca şi un sistem metafizic sau teologic. Aici nu examinăm materia, ci forma imaginației mitice şi gîndirii religioase. Subiectele, temele şi motivele gîndirii mitice sînt incomensurabile. Dacă abordăm gîndirea mitică din această latură, rămîne mereu - pentru a folosi cuvintele lui Milton -
un ocean întunecat nesfîrşit,
fără hotare, fără dimensiune, fără lungime, fără lățime şi înălțime,
Iar Timpul şi locul sînt pierdute.
Nu există nici un fenomen natural şi nici un fenomen al vieții umane care să fie capabil de o interpretare mitică si care nu solicită o astfel de interpretare. Toate încercările diferitelor şcoli de mitologie comparată de a unifica ideile mitologice, de a le reduce la un anumit tip uniform au sfîrşit printr-un eşec total. Şi cu toată această varietate şi discrepantă a producțiilor mitologice, funcția creatoare de mituri nu este lipsită de o omogenizare reală. Antropologii şi etnologii au fost surprinşi de multe ori să afle aceleaşi gînduri elementare răspîndite în întreaga lume, în condiții sociale si culturale foarte diferite. Acelaşi lucru este valabil şi pentru istoria religiei. Articolele de credință, crezurile dogmatice, sistemele teologice sînt angajate într-o luptă

interminabilă. Chiar idealurile etice ale diferitelor religii sînt în mare măsură divergente şi greu de conciliat între ele. Toate acestea nu afectează însă forma specifică a sentimente tului religios şi unitatea internă a gîndirii religioase.[2] Simbolurile religioase se schimbă neîncetat, dar 'principiul subiacent, activitatea simbolică privită ca atare rămîne aceeaşi: *una estreligioinrituum varietate** O *teorie* a mitului este, totuşi, dintru început încărcată cu dificultăți. în adevărata lui semnificație şi esență, mitul este nonteoretic. El sfidează si pune în dificultate categoriile fundamentale ale gîndirii noastre. Logica lui - dacă există vreo logică - este incompatibilă cu toate concepțiile noastre despre adevărul empiric sau ştiințific. Dar filozofia nu a putut admite niciodată o astfel de bifurcație. Ea a fost convinsă că produsele funcției creatoare de mituri trebuie să aibă o „semnificație" filozofică, inteligibilă. Dacă mitul ascunde această semnificație sub tot felul de imagini şi simboluri, este sarcina filozofiei s-o dezvăluie. De pe vremea stoicilor, filozofia a dezvoltat o tehnică specială, foarte elaborată, a interpretării alegorice. Vreme de multe secole această tehnică a fost privită ca singurul acces posibil în lumea mitică. Ea a prevalat de-a lungul Evului Mediu şi era încă în plină vigoare la începutul erei noastre moderne. Bacon a scris un tratat special despre „înțelepciunea anticilor" în care etalează o mare sagacitate în interpretarea mitologiei antice,
Dacă studiem acest tratat sîntem înclinați să zîmbim la aceste interpretări alegorice care pentru un cititor modern par să fie, în majoritatea cazurilor, extrem de naive. Cu toate acestea, metodele noastre cu mult mai rafinate şi sofisticate sînt în mare măsură pasibile de aceeaşi obiecție. „Explicația" pe care o dau ele fenomenelor mitice devine pînă la urmă o totală negare a acestor fenomene] Lumea mitică apare ca o lume artificială, ca un pretext pentru altceva. în loc să fie o
^ O descriere excelentă a acestei unități interne a fost dată în lucrarea lui Archibald Allan Bowman, *Stiidies in thc Philosophy of Religion* (Londra, 1938), 2 voi.
* Religia este una în diversitatea riturilor (în latină, în original).*(N.t.)*

credință, ea este o închipuire. Ceea ce distinge aceste metode moderne de formele precedente de interpretare alegorică este faptul că ele nu mai privesc mitul ca pe o pură invenție făcută pentru un scop special. Deşi mitul; este inventat, el este o ficțiune inconştientă, nu una conştientă. Spiritul primitiv nu era conştient de semnificația propriilor creații. Dar este sarcina noastră, a analizei noastre

ştiinţifice să dezvăluie această semnificaţie - să descopere faţa adevărată în spatele acestor nenumărate măşti. Această analiză poate fi efectuată într-o dublă direcţie. Ea poate aplica o metodă obiectivă sau una subiectivă. în primul caz, ea va încerca să clarifice *obiectele* gîndirii mitice; în cel de al doilea, va încerca să clasifice *motivele* ei. O teorie pare să fie cu atît mai perfectă cu cît înaintează în acest proces de simplificare. Dacă la sfîrşit ea ar reuşi să descopere *un* singur obiect sau *un* simplu motiv care le cuprinde pe toate celelalte, ea îşi va fi atins scopul şi îşi va fi îndeplinit misiunea. Etnologia modernă si psihologia modernă au încercat ambele căi. Multe şcoli etnologice şi antropologice au plecat de la presupunerea că înainte de toate trebuie să căutăm un centru obiectiv al lumii mitice. „Pentru membrii acestei scoli", susţine Malinowski,

orice mit are drept miez sau realitate ultimă un fenomen natural sau altul, ţesut cu migală într-o poveste de o aşa manieră, că uneori îl maschează sau îl estompează. Nu există mare acord între aceşti cercetători în legătură cu tipul de fenomen natural care se află la baza celor mai multe producţii mitologice. Există cercetători ai miturilor cu o fantezie exagerată, atît de lunatici cu ideea lor, îneît nu vor admite că oricare alt fenomen s-ar putea preta la o interpretare primitivă entuziastă în afara celui al satelitului nocturn al pămîntului. (...) Alţii (...) privesc soarele ca singurul subiect în jurul căruia omul primitiv şi-a ţesut poveştile lui simbolice. Există apoi şcoala interpreţilor meteorologilor care consideră vîntul, vremea si culorile cerului ca esenţă a mitului. (...) Unii din aceşti mitologi departamentali se luptă vajnic pentru corpul sau principiul lor ceresc; alţii au un gust mai catolic si sînt pregătiţi să conceadă că omul primitiv şi-a preparat infuzia sa mitologică din toate corpurile cereşti luate împreună.[3]

[3] Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (New York, Norton, 1926), pp. 12 şi urm.

în teoria psihanalitică a mitului a lui Freud, pe de altă parte, toate producţiile mitologice au fost considerate a fi variatiuni si deghizări ale uneia si aceleiaşi teme - sexualitatea. Nu avem nevoie să intrăm aici în detaliile tuturor acestor teorii. Oricît de divergente în conţinutul lor, toate ne înfăţişează aceeaşi atitudine metodologică. Ele speră să ne facă a înţelege lumea mitică printr-un proces de reducţie intelectuală. Dar nici una dintre ele nu-şi poate atinge scopul fără o constantă presare si dilatare a faptelor de dragul de a face din teorie un întreg omogen.

•r Mitul combină un element teoretic cu un element al creaţiei artistice. Ceea ce ne izbeşte mai întîi este strînsa lui înrudire cu poezia. „Mitul antic", s-a spus, „este «substanţa» din care a crescut lent poezia modernă prm procesul pe care evoluţioniştii îl numesc diferenţiere şi specializare. Spiritul creatorului de mituri este prototipul; iar spiritul poetului (...) este încă esenţialmente mitopoetic".[4] Dar, în ciuda acestei legături generice, nu putem să nu recunoaştem diferenţa specifică între mit si artă. O cheie pentru aceasta se poate găsi în afirmaţia lui Kant după care contemplaţia estetică este „cu totul indiferentă faţă de existenţa sau inexistenţa obiectului ei." O astfel de indiferenţă este totuşi, cu siguranţă, străină imaginaţiei mitice. în imaginaţia mitică este implicat totdeauna un act de *credinţă.* Fără credinţa în realitatea obiectului său, mitul şi-ar pierde temeiul. Prin această condiţie intrinseacă şi necesară părem a fi conduşi la polul opus. în această privinţă, compararea gîndirii mitice cu cea ştiinţifică pare să fie posibilă şi chiar indispensabilă. Desigur, ele nu urmează aceleaşi căi. Dar ele par să fie în căutarea aceluiaşi lucru: realitatea. în antropologia modernă, această relaţie a fost subliniată de către Sir James Frazer. Frazer propune teza conform căreia nu există nici o graniţă strictă care separă arta magică de modurile gîndirii noastre ştiinţifice. Magia, oricît de imaginară si fantastică în mijloacele ei, este, de asemenea, ştiinţifică în intenţia sa. Teoretic vorbind, magia este ştiinţă, deşi, practic vorbind, ea

[4] F.C. Prescott, *Poetry andMyth* (New York, Maemillan, 1927), p. 10.

este o ştiinţă evazivă - o pseudoştiinţă. Pentru că şi magia argumentează şi acţionează pe baza supoziţiei că în natură un eveniment urmează altuia în mod necesar şi invariabil, fără intervenţia vreunei forte spirituale sau personale. Aici domneşte convingerea că de fapt „cursul naturii este determinat nu de către pasiunile sau capriciul existentelor personale, ci de către forţa legilor imuabile care acţionează mecanic." De aceea, magia este implicit o credinţă - dar una reală si fermă - în ordinea si uniformitatea naturii.[5] Totuşi, această teză nu ar putea rezista unei probe critice; antropologia modernă pare să fi renunţat în întregime la opiniile lui Frazer.[6] Acum se admite, în general, că este foarte inadecvată concepţia despre mit şi magie care le priveşte pe acestea ca fiind tipic etiologice sau explicative. Nu putem reduce mitul la anumite elemente statice, fixe; trebuie să ne străduim să-l

sesizăm în viața lui internă, în mobilitatea şi versatilitatea lui, în principiul lui dinamic. Descrierea acestui principiu este mai .uşoară decît dacă abordăm problema dintr-un unghi diferit. Mitul are, cum se spune, o față dublă. Pe de o parte, el ne înfățişează o structură conceptuală, pe de altă parte, o structură perceptibilă. El nu este doar o masă de idei neorganizate si confuze; el depinde de un mod definit de percepere. Dacă mitul nu *percepea* lumea într-un mod diferit, el nu ar fi putut-o judeca sau interpreta în maniera lui specifică. Trebuie să ne întoarcem la acest strat mai profund al percepției pentru a înțelege caracterul gîndirii mitice. Ceea ce ne interesează în gîndirea empirică sînt trăsăturile constante ale experienței noastre senzoriale. Aici facem totdeauna o distincție între ceea ce este esențial sau accidental, necesar sau contingent, invariabil sau tranzitoriu.Prin această distincție sîntem conduşi la conceptul unei lumi de obiecte fizice dotate cu calități fixe şi

[5] Vezi Frazer, *The Magic Art and the Evolution ofKings,* voi. I din *The Goldcn Bough* (ed. a 2-a, Maemillan, 1900), pp. 61 şi urm., 220 şi urm.

[6] Pentru o critică a tezei lui Frazer vezi R.R. Marett, *The Thrcshold of Religion* (ed. a 2-a, Londra, Mcthuen, 1914), pp. 47 şi urm., 117 şi urm.

determinate. Dar toate acestea implică un proces analitic care este opus structurii fundamentale a percepției şi gîndirii mitice. Lumea mitică se află, ca să spunem aşa, într-un stadiu mult mai fluid si fluctuant decît lumea noastră teoretică de lucruri si proprietăți, de substanțe si accidente. Pentru a înțelege şi a descrie această diferență, putem spune că ceea ce percepe mitul în primul rînd nu sînt caracterele obiective, ci cele *fizionomice.* Natura, în sensul ei empiric sau ştiințific, poate fi definită ca „existența lucrurilor în măsura în care este determinată de către legi generale."[7] O astfel de „natură" nu există pentru mituri. Lumea mitului este o lume dramatică - o lume de acțiuni, forțe, de puteri conflictuale. în orice fenomen al naturii el vede coliziunea acestor forțe. Percepția mitică este totdeauna impregnată cu aceste calități emoționale. Orice este văzut sau simțit e înconjurat de o atmosferă specială - o atmosferă de bucurie sau de durere, de suferință, de agitație, încîntare sau întristare. Aici nu putem vorbi despre lucruri ca despre o materie moartă sau indiferentă. Toate obiectele sînt binefăcătoare sau răufăcătoare, prietenoase sau duşmănoase, familiare sau misterioase, ispititoare si fascinante sau respingătoare si amenințătoare. Putem reconstrui cu uşurință această formă elementară a experienței umane căci chiar în viata omului civilizat ea nu şi-a pierdut deloc forța originară. Dacă ne aflăm sub tensiunea unei emoții violente, avem încă această concepție dramatică despre toate lucrurile. Ele nu mai au înfățişările obişnuite; îsi schimbă brusc fizionomia; ele sînt colorate uşor cu culoarea specifică a pasiunilor noastre, a dragostei sau urii, a fricii sau speranței. Cu greu poate exista un contrast mai mare decît între această direcție originară a experienței noastre şi idealul de adevăr pe care-1 introduce ştiința. Toate eforturile gîndirii ştiințifice sînt orientate spre scopul de a şterge orice urmă a acestei viziuni inițiale. în noua lumină a ştiinței, percepția mitică trebuie să dispară. Dar aceasta nu înseamnă că datele experienței noastre fizio-

[7] Cf. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare,* secț. 14.

nomice ca atare sînt distruse sau anihilate. Ele au pierdut orice valoare obiectivă sau cosmologică, dar valoarea lor antropologică persistă. Nu le putem nega în lumea noastră umană şi nu putem scăpa de ele; ele îşi păstrează locul şi semnificația. In viata socială, în relațiile noastre cotidiene cu oamenii, nu putem şterge aceste date. Chiar în ordine genetică, distincția între calitățile fizionomice pare să preceadă distincția între calitățile perceptive. Un copil pare să fie sensibil față de ele în primele stadii ale dezvoltării sale.[8] Chiar dacă ştiința trebuie să facă abstracție de aceste

[5] [5] [9]

calități pentru a-şi realiza sarcina, ea nu le poate suprima total. Ele nu sînt extirpate din rădăcină, ci sînt doar restrînse la propriul lor domeniu. Această restrîngere a calităților subiective este cea care marchează calea generală a ştiinței. Ştiința delimitează obiectivitatea lor, dar nu le poate distruge în mod complet realitatea. Pentru că orice trăsătură a experienței umane are o pretenție la realitate. în conceptele noastre ştiințifice, reducem diferența între două culori-să zicem între roşu si albastru, la o diferență numerică. Dar este un mod de a vorbi foarte inadecvat dacă susținem că numărul este mai real decît culoarea. Ceea ce se înțelege de fapt este că el e mai general. Expresia matematică ne oferă o viziune nouă şi mai cuprinzătoare, un orizont de cunoaştere mai liber si mai larg. Dar a ipostazia numărul cum au făcut pitagoreicii, a vorbi despre el ca despre o realitate ultimă, adevărata esență si substanță a lucrurilor, este o eroare meta-

5 5 9
fizică. Dacă demonstrăm acest principiu metodologic şi epistemologic, atunci chiar şi stratul cel mai de jos al experienţei noastre senzoriale - stratul „calităţilor sensibile" -apare într-o lumină nouă. Lumea percepţiilor noastre senzoriale, a aşa-numitelor „calităţi secundare" se află într-o poziţie intermediară. Ea a abandonat şi a învins primul stadiu, rudimentar, al experienţei noastre fizionomice, fără să fi atins acea formă de generalizare care este dobîndită în

[8] în legătură cu această problemă, vezi Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen,* voi. III, partea I, cap. 2 si 3.

conceptele ştiinţifice - conceptele noastre despre lumea fizică. Dar toate aceste trei stadii îşi au valoarea lor funcţională definită. Nici unul din ele nu este o simplă iluzie; fiecare este, în felul lui, un pas pe drumul nostru spre realitate.

Formularea cea mai bună si mai clară a acestei probleme a fost dată, după părerea mea, de către John Dewey. El a fost unul dintre primii care au recunoscut şi accentuat dreptul relativ al acelor calităţi sensibile care-şi dovedesc deplina putere în perceperea mitică şi care sînt privite aici ca elementele de bază ale realităţii. Această concepţie a lui despre sarcina unui empirism pur a fost, cu siguranţă, aceea care 1-a condus la această concluzie. „Din punct de vedere empiric", afirmă Dewey,

lucrurile sînt dureroase, tragice, frumoase, amuzante, senine, tulburi, confortabile, plictisitoare, searbede, aspre, consolatoare, splendide, îngrozitoare; ele se prezintă astfel imediat conform felului lor de a fi. (...) Aceste trăsături se situează în sine exact la acelaşi nivel ca şi culorile, sunetele, calităţile palpabile, gustul şi mirosul. Orice criteriu care le consideră pe acestea din urmă ca fiind date esenţiale şi „ferme" va ajunge, dacă este aplicat în mod imparţial, la aceeaşi concluzie în legătură cu cele dintîi. *Orice* calitate ca atare este hotărîtoare; este în acelaşi timp iniţială şi finală; exact ceea ce este atîta timp cît există. Ea poate fi raportată la alte lucruri, poate fi tratată ca un efect sau ca un semn. Dar aceasta implică o extindere si o întrebuinţare neesentială. Ea ne duce dincolo de calitate în înţelesul ei de domeniu nemijlocit al calitativului. (...) Abandonarea calităţilor nemijlocite, senzoriale şi semnificative, ca obiecte ale ştiinţei şi ca forme proprii de clasificare şi înţelegere, lasă în realitate aceste calităţi nemijlocite exact aşa cum erau; întrucît ele sînt *posedate,* nu este deloc nevoie să le *cunoaştem.* Dar (...) punctul de vedere tradiţionaL conform căruia obiectul cunoaşterii este realitatea *par excellence* a dus la concluzia că obiectul ştiinţei era prin excelenţă real din punct de vedere metafizic. De aceea, calităţile imediate trecînd dincolo de obiectul ştiinţei au fost lăsate, prin aceasta, să depindă libere de obiectul „real". întrucît *existenţa* lor nu putea fi negată, ele au fost adunate într-un tărîm psihic al existenţei, opuse obiectului fizicii. Dată fiind această premisă, toate problemele privind relaţia spiritului cu materia, a psihicului cu corpul, au urmat cu necesitate. Să schimbăm premisa metafizică; să repunem, adică, calităţile imediate în poziţia lor îndreptăţită ca nişte calităţi ale situaţiilor globale, şi problemele în discuţie încetează să mai fie probleme epistemologice. Ele devin probleme ştiinţifice determinabile; adică probleme despre modul în care un eveniment sau altul, avînd anumite calităţi, apare realmente.[9]

De aceea, dacă vrem să explicăm lumea perceperii imaginaţiei mitice, nu trebuie să începem cu o critică a lor din punctul de vedere al idealurilor noastre teoretice de cunoaştere şi adevăr. Trebuie să acceptăm calităţile experienţei mitice ca pe un „calitativ nemijlocit". Pentru că aici avem nevoie nu doar de o explicaţie a unor idei sau credinţe, ci de o interpretare a vieţii mitice. Mitul nu este un sistem de crezuri dogmatice. El constă mult mai mult în acţiuni decît în simple imagini sau reprezentări. Este un semn de progres evident în antropologia modernă şi istoria modernă a religiei că acest punct de vedere a devenit tot mai prevalent. Faptul că ritualul este anterior dogmei, atît în sens istoric cît şi psihologic, pare să fie acum o maximă general acceptată. Chiar dacă am reuşi să analizăm mitul în ultimele elemente conceptuale nu am putea sesiza niciodată, printr-un astfel de proces analitic, principiul lui vital, care este dinamic si nu static; el este descriptibil numai în termeni ai acţiunii. Omul primitiv îşi exprimă sentimentele şi emoţiile nu doar în simboluri abstracte, ci într-un mod concret şi nemijlocit; iar noi trebuie să studiem întregul acestei expresii pentru a deveni conştienţi de structura mitului si a religiei primitive.

Una din teoriile cele mai clare şi mai consecvente despre această structură a dat-o şcoala sociologică franceză, în opera lui Durkheim şi a discipolilor şi adepţilor lui. Durkheim pleacă de la principiul că nu putem oferi nici o explicaţie adecvată a mitului atîta vreme cît îi căutăm

[9] *Expcrience and Mature* (Chicago, Opcn Court Publishing Co., 1925), pp. 96, 264 şi urm.

izvoarele în lumea fizică, într-o intuiție a fenomenelor naturale. Nu natura, ci societatea este adevăratul model al mitului. Toate motivele lui fundamentale sînt proiecții ale vieții sociale a omului. Prin aceste proiecții natura devine imaginea vieții sociale; ea reflectă toate trăsăturile fundamentale ale acesteia din urmă, organizarea si arhitectura ei, diviziunile şi subdiviziunile sale.[10] Teza lui Durkheim a ajuns la deplina ei dezvoltare în opera lui Levy-Bruhl. Dar aici ne întîlnim cu o caracteristică mai generală. Gîndirea mitică este descrisă ca *„gîndire prelogică".* Dacă întrebăm despre cauze, acestea nu sînt nici logice, nici empirice; ele sînt „cauze mistice". „Activitatea noastră cotidiană implică încredere imperturbabilă, perfectă în invariabilitatea legilor naturale. Atitudinea omului primitiv este foarte diferită. Pentru el, natura în mijlocul căreia trăieşte se prezintă sub un aspect cu totul diferit. Toate lucrurile şi toate creaturile din ea sînt implicate într-o rețea de participări şi excluderi mistice." După opinia lui Levy-Bruhl, acest caracter mistic al religiei primitive provine din faptul că reprezentările ei sînt „reprezentări colective". Acestora nu le putem aplica regulile propriei noastre logici care *vizează* scopuri cu totul diferite. Dacă abordăm acest domeniu, chiar si legea contradicției şi toate celelalte legi ale gîndirii raționale devin nevalabile.[11] După părerea mea, şcoala sociologică franceză a dat o demonstrație completă şi convingătoare a primei părți a tezei sale, dar nu si a celei de a doua părți. Caracterul esențialmente social al mitului este incontestabil. Dar afirmația că întreaga mentalitate primitivă este cu necesitate prelogică sau mistică pare să fie în contradicție cu dovezile noastre antropologice si etnologice. Găsim multe sfere ale

[10] Cf. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieusc* (Paris, 1912); trad. engl., *Elementar/ Forms of thc Religious Life* (New York, 1915).

[1'] Cf. Levy-Bruhl, *Les fonctions mentalcs dans Ies societes inferieures* (Paris, 1910); trad. engl., *How Natives Think* (Londra şi New York, 1926); *La mcntalite primitive* (Paris, 1922); trad. engl., *Primitive Mentality* (New York, 1923) ; *L' Ame primitive* (Paris, 1928); trad. engl. *The„Soul"of the Primitive* (New York, 1928).

vieții şi culturii primitive care prezintă trăsăturile binecunoscute ale propriei noastre vieți culturale. Atîta vreme cît presupunem o eterogenitate absolută între propria noastră logică şi cea a spiritului primitiv, atîta vreme cît le considerăm ca fiind diferite în mod specific şi opuse în mod radical una alteia, cu greu putem explica acest fapt. Chiar în viața primitivă găsim totdeauna o sferă laică sau profană în afara sferei sacre. Există o tradiție laică ce constă în reguli uzuale sau juridice, determinînd modul în care este dirijată viața socială. „Regulile pe care le găsim aici", afirmă Malinowski,

sînt total independente de sancțiunile magice, supranaturale, şi nu sînt însoțite niciodată de vreun fel de elemente ceremoniale sau rituale. Este o greşeală să se presupună că, într-un stadiu timpuriu de dezvoltare, omul a trăit într-o lume confuză, în care realul şi irealul formau un amestec, în care misticismul şi rațiunea erau la fel de interşanjabile ca şi moneda falsificată şi cea reală într-o țară dezorganizată. Pentru noi, punctul cel mai important în legătură cu ritualul magic şi religios este că el intervine numai acolo unde cunoaşterea eşuează. Ceremonialul întemeiat în perspectivă supranaturală rezultă din viață, dar el nu minimalizează niciodată eforturile practice ale oinului. în ritualul său magic sau religios, omul încearcă să influențeze miracolele nu pentru că ignoră limitele puterilor sale mintale, ci, dimpotrivă, pentru că el este întru totul conştient de ele. Pentru a face un pas înainte, recunoaşterea acestui lucru mi se pare indispensabilă dacă dorim o dată pentru totdeauna să stabilim adevărul că religia îşi are propriul ei conținut, propriul ei domeniu de dezvoltare.[12]

Si chiar în acest din urmă domeniu, în domeniul îndreptățit al mitului şi religiei, concepția despre natură şi despre viața umană nu este deloc lipsită de orice semnificație rațională. Ceea ce noi, din punctul nostru de vedere, putem numi irațional, prelogic, mistic constituie premisele de la care pleacă interpretarea mitică sau religioasă, dar nu

[12] Malinowski, *Thc Foundations of Faith and Morals* (Londra, Oxford University Press, 1936), p. 34.

modul de interpretare. Dacă acceptăm aceste premise si dacă le înțelegeam cum trebuie - dacă le vedem în aceeaşi lumină ca si primitivul - concluziile deduse din ele încetează să apară ilogice sau antilogice. Desigur, toate încercările de a intelectualiza mitul - de a-1 explica deci ca pe o expresie alegorică a unui adevăr teoretic sau moral -au eşuat total.[13] Ele au ignorat faptele fundamentale ale experienței mitice. Substratul real al mitului nu este un substrat de gîndire, ci unul de simțire. Mitul şi religia primitivă nu sînt deloc cu totul incoerente, ele nu sînt lipsite de sens sau rațiune. Dar coerenta lor depinde mult mai mult de unitatea de simțire decît de regulile logice. Această unitate este unul dintre cele mai puternice şi mai profunde impulsuri ale gîndirii primitive. Dacă gîndirea ştiințifică doreşte să descrie si să explice realitatea, ea este nevoită să folosească metoda ei generală care este

aceea a clasificării si sistematizării. Viata este împărţită în provincii separate care se disting în mod clar una de alta. Graniţele dintre regnurile plantelor, animalelor, omului - diferenţele dintre specii, familii, genuri - sînt fundamentale si de neşters. Dar spiritul primitiv le ignoră si le respinge pe toate. Viziunea lui despre lume este una sintetică, nu analitică. Viaţa nu este împărţită în clase şi subclase. Ea este simţită ca un întreg continuu, neîntrerupt, care nu admite nici un fel de discuţii precise şi tranşante. Limitele dintre diferite sfere nu sînt bariere insurmontabile; ele sînt fluente si fluctuante. Nu există nici o diferenţă specifică între diferitele domenii ale vieţii. Nimic nu are o formă definită, invariabilă, statică. Printr-o metamorfoză subită, orice poate fi convertit în orice. Dacă există vreo trăsătură caracteristică şi remarcabilă a lumii mitice, vreo lege de care este ea guvernată - ea este legea metamorfozei. Chiar si asa, cu greu putem explica instabilitatea lumii mitice prin incapacitatea omului primitiv de a sesiza diferentele empirice dintre lucruri. în această privinţă, sălbaticul

[13] Chiar în literatura modernă mai aflăm multe trăsături ale acestei tendinţe intclectualiste. Vezi, de exemplu, F. Langer, *Intellec-tualmythologie* (Leipzig, 1906).

îşi dovedeşte -foarte des superioritatea faţă de omul civilizat. El este sensibil la multe trăsături distinctive care scapă atenţiei noastre. Desenele şi picturile reprezentînd animale, pe care le găsim în cele mai îndepărtate stadii ale culturii umane, în arta paleolitică, au fost admirate adeseori pentru caracterul lor naturalist. ‚Ele prezintă o cunoaştere uimitoare a tot felul de forme animale. întreaga existenţă a omului primitiv depinde în mare parte de darurile lui naturale pentru observaţie şi distingere. Dacă este vînător, el trebuie să fie familiarizat cu cele mai mici detalii ale vieţii animale; el trebuie să fie capabil să distingă urmele lăsate de diferite animale. Toate acestea sînt foarte puţin în acord cu presupunerea că spiritul primitiv, prin însăşi natura si esenţa lui, este nediferenţiat şi confuz, un spirit prelogic sau mistic.

Ceea ce este caracteristic pentru mentalitatea primitivă este sentimentul ei general al vieţii şi nu logica ei. Omul primitiv nu priveşte la natură cu ochii unui naturalist care doreşte să clasifice lucrurile pentru a satisface o curiozitate intelectuală. El nu o abordează doar dintr-un interes pur pragmatic sau tehnic. Ea nu este pentru el nici un simplu obiect de cunoaştere, nici un teritoriu al nevoilor lui practice imediate. Noi avem obiceiul de a ne împărţi viata în cele două sfere - activitatea practică şi cea teoretică. In această divizare sîntem înclinaţi să uităm că sub ele amîndouă există un strat mai profund. Omul primitiv nu este pasibil de o • astfel de uitare. Toate ideile si sentimentele sale sînt înră-dăcinate încă în acest strat originar mai profund. Viziunea lui despre natură nu este nici pur teoretică, nici pur practică; ea este *simpatetică.* Dacă nu luăm în consideraţie acest fapt, nu ne putem apropia de lumea mitică. Trăsătura cea mai importantă a mitului nu este o direcţie specifică a gîndirii sau o direcţie specială a imaginaţiei umane. Mitul este un produs al emoţiei si fundamentul lui emoţional îmbibă cu propria lui culoare toate producţiile sale. Omului primitiv nu-i lipseşte deloc capacitatea de a sesiza diferentele empirice ale lucraritefr-BaTîn concepţia lui despre natură şi viată, toate aceste diferente sînt anulate de un sentiment mai puternic: convingerea profundă că există o *solidaritate a*

vieţii fundamentală si nepieritoare, care se află deasupra multiplicităţii si varietăţii formelor ei singulare. El nu-si atribuie un loc unic si privilegiat pe scara naturii. înrudirea tuturor formelor de viaţă pare să fie o presupunere generală a gîndirii mitice. Credinţele totemice sînt printre cele mai caracteristice trăsături ale culturii primitive. întreaga viată religioasă şi socială a triburilor celor mai primitive -precum, de exemplu, acele triburi australiene care au fost studiate şi descrise cu grijă de către Spencer şi Gillen[14] -este guvernată de concepţii totemice. Si chiar într-un stadiu mult mai avansat, în religia popoarelor de înaltă cultură, aflăm un sistem foarte complex şi elaborat de abordare a animalelor. In cadrul totemismului, omul nu numai că se priveşte pe sine ca pe un descendent al unei anumite specii animale; o legătură care este prezentă şi reală ca una genetică uneşte întreaga lui existenţă fizică şi socială cu strămoşii lui totemici. In multe cazuri, această legătură este trăită si exprimată ca o identitate. Etnologul Karl von den Steinen relatează că membrii anumitor clanuri totemice ale unui trib indian susţineau că ei sînt una cu animalele din care îsi trăgeau obîrsia: ei declarau în mod expres că *sînt* ei însisi animale acvatice sau papagali roşii.[15] Frazer relatează că în cadrul tribului dieri din Australia, despre şeful unui totem care consta într-un anumit fel de sămînţă, oamenii lui vorbeau ca *fiind* chiar planta însăşi pe care o produce sămînta.[16]

Vedem din aceste exemple cum credinţa fermă în unitatea vieţii eclipsează toate acele diferenţe care,

din punctul nostru de vedere, par să fie mai presus de orice îndoială şi de neşters. Nu avem nevoie deloc să presupunem că aceste diferente sînt întru totul trecute cu vederea. Ele nu sînt negate într-un sens empiric, ci sînt declarate ca

[14] Sir Baldwin Spencer and F.J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia, The Northern Tribes of Central Australia.*
[15] Cf. Karl von den Steinen, *Unter den Naturvolkern Zentral-Brasiliens***(Beriin, 1897), p. 307.**
[16] Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship* (Londra, Macmillan, 1905), p. **109.**

irelevante într-un sens religios. Pentru sensibilitatea mitică si religioasă natura devine o mare societate, *societatea vieţii.* Omul nu este înzestrat cu un rang remarcabil în această societate. El este o parte a ei, dar nu este în nici o privinţă mai presus de oricare alt membru. Viaţa posedă aceeaşi demnitate religioasă în formele ei cele mai umile şi cele mai înalte. Oameni şi animale, animale şi plante se află toate la acelaşi nivel. In societăţile totemice găsim totemuri-plante alături de totemuri-animale. Şi găsim acelaşi principiu - cel al solidarităţii si umanităţii neîntrerupte a vieţii - dacă trecem de la spaţiu la timp. El se menţine nu numai în ordinea simultaneităţii, ci si în ordinea succesiunii. Generaţiile de oameni formează un lanţ unic si neîntrerupt. Stadiile anterioare ale vieţii sînt prezervate prin reîncarnare. Sufletul bunicului apare într-o stare reîntinerită într-un copil nou-născut. Trecut, prezent şi viitor se îmbină fără vreo linie de demarcaţie tranşantă; graniţele dintre generaţiile omului au devenit nesigure.

Sentimentul unităţii indestructibile a vieţii este suficient de puternic si de nezdruncinat pentru a tăgădui si a desfide faptul morţii. în gmdirea primitivă, moartea nu este privită niciodată ca un fenomen natural care se supune legilor generale. Apariţia ei nu este necesară, ci accidentală. Ea depinde totdeauna de cauze individuale şi întîmplătoare. Ea este opera vrăjitoriei, magiei sau altei influenţe personale inamice. în descrierea făcută triburilor aborigene din Australia, Spencer şi Gillen arată că nimic precum moartea naturală nu este conceput vreodată de către băştinaşi. Un om care moare a fost ucis cu. necesitate de către un alt om, bărbat sau poate chiar femeie. Iar mai devreme sau mai tîrziu bărbatul sau femeia respectivă va avea de suferit.[17] Moartea nu a existat totdeauna; ea a apărut datorită unui eveniment particular, unei slăbiciuni a omului sau unui accident. Multe povestiri mitice se ocupă de originea morţii. Concepţia că omul este muritor, prin natura si esenţa sa, pare să fie cu totul străină gîndirii mitice şi religioase primitive. în această

[17] Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia,* p. 48.

privinţă există o diferenţă izbitoare între credinţa mitică în imortalitate şi toate formele mai tîrzii ale unei credinţe pur filozofice. Dacă citim dialogul *Fedon* al lui Platon simţim întregul efort al gîndirii filozofice de a oferi o dovadă clară si irefutabilă a imortalităţii sufletului omenesc. în gîndirea mitică, situaţia este cu totul diferită. Aici sarcina dovezii se află totdeauna în latura opusă. Dacă ceva trebuie dovedit, acela nu e faptul imortalităţii, ci faptul morţii. Iar mitul şi religia primitivă nu admit niciodată aceste dovezi. Ele neagă în mod accentuat chiar posibilitatea morţii. Intr-un anumit sens, întreaga gîndire mitică poate fi interpretată ca o negare constantă si încăpăţînată a fenomenului morţii. Ca urmare a acestei convingeri în unitatea neîntreruptă şi continuitatea vieţii, mitul trebuie să îndepărteze acest fenomen. Religia primitivă este, poate, cea mai puternică si energică afirmare a vieţii pe care o găsim în cultura umană. într-o descriere a celor mai vechi texte din piramide, Breasted spune că nota principală şi dominantă este peste tot un protest insistent, chiar pasionat împotriva morţii. „Se poate spune că ele constituie cea mai timpurie revoltă supremă a umanităţii împotriva marelui întuneric şi marii linişti din care nu se întoarce nimeni. Cuvîntul «moarte» nu apare niciodată în textele din piramide decît în formă negativă sau aplicat unui duşman. Auzim iarăşi şi iarăşi obstinata asigurare că mortul trăieşte."[18]

în sentimentele sale individuale şi sociale omul primitiv este dominat în întregime de această asigurare. Viata omului nu are nici un fel de limite definite în spaţiu sau timp. Ea se extinde peste întregul domeniu al naturii si peste întreaga istorie a omului. Herbert Spencer a propus teza că venerarea strămoşilor trebuie considerată ca prima sursă si originea religiei. în orice caz, este unul din motivele religioase cele mai generale. Se pare că în lume sînt puţine seminţii care să nu practice, într-o formă sau alta, un fel de cult al morţii. Este una din cele mai înalte îndatoriri religioase ale supra-

[18] James Henry Breasted, *Dcvelopmcnt of Religion and Thought in AncientEgypt(Ncv/* York, Charles Scribncr's Sons, 1912), p.

vieţuitorului ca, după moartea unui părinte, să-1 asigure cu hrană şi alte obiecte de primă necesitate de care este nevoie pentru a-1 menţine în noua stare în care a intrat.[19] în multe cazuri, venerarea strămoşilor apare ca trăsătură atotpătrun-zătoare ce caracterizează şi determină întreaga viaţă religi-oasă si socială. în China, această venerare a strămoşilor, sancţionată si reglementată de către religia de stat, este concepută ca singura religie pe care oamenii o pot avea. Ea semnifică, susţine de Groot în a sa descriere a religiei chineze, faptul
că legăturile de familie cu cei răposaţi nu sînt deloc întrerupte şi că morţii continuă să-si exercite autoritatea si protecţia lor. Ei sînt
divinităţile protectoare fireşti ale poporului chinez, larii şi penaţii lui, oferind protecţie contra fantomelor şi creînd astfel fericirea. (...) Venerarea strămoşilor este cea care, acordînd omului protecţia membrilor decedaţi ai familiei sale, îl înzestrează cu bogăţie si prosperitate. De aceea, averea lui este de fapt cea a morţilor; într-adevăr, aceştia continuă să locuiască şi să trăiască împreuna cu el, iar legile autorităţii paterne şi patriarhale afirmă că părinţii sînt proprietarii oricărui lucru pe care îl posedă un copil. (...) Trebuie, prin urmare, să considerăm venerarea părinţilor şi strămoşilor ca adevărata esenţă a vieţii religioase şi sociale a poporului chinez.[20]
China este ţara clasică a venerării strămoşilor unde putem studia toate trăsăturile ei fundamentale şi toate implicaţiile speciale ale acestei venerări. Cu toate acestea, motivele religioase generale care se află la temelia cultului strămoşilor nu depind de condiţii culturale sau sociale particulare. Le aflăm în medii culturale total diferite. Dacă privim la antichitatea clasică, ne întîlnim cu aceleaşi motive în religia romană - şi acolo ele au marcat, de asemenea, întregul caracter al vieţii romane. în bine cunoscuta lui carte *La cite*

[19] Un bogat material etnologic care ilustrează acest aspect poate fi găsit în articolul despre venerarea strămoşilor din *Encyclopedia of Religion andEthics,* a lui Hastings, voi. I, pp. 425 şi urm.
[20] J.J.M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (New York, Macmillan, 1910), pp. 67, 82. Pentru alte informaţii vezi de Groot, *The Religious System of China* (Leyden, 1892 şi urm.) volumele IV-VI.

antique, Fustei de Coulanges a dat o descriere a religiei romane în care încearcă să arate că întreaga viată socială si politică a romanilor poartă amprenta venerării manilor. Cultul strămoşilor a rămas întotdeauna una din caracteristicile fundamentale şi prevalente ale religiei romane.[21] Pe de altă parte, una din trăsăturile cele mai remarcabile ale religiei indienilor americani, împărtăşită de cea mai mare parte a numeroaselor triburi din Alaska pînă în Patagonia, este credinţa în viata de după moarte, bazată pe credinţa la fel de generală în comunicarea dintre neamul omenesc şi spiritele morţilor.[22] Toate acestea arată de o manieră clară si precisă că am ajuns aici la o caracteristică realmente universală, ireductibilă şi esenţială a religiei primitive. Şi este imposibil să înţelegem acest element în adevărata lui semnificaţie atîta vreme cît plecăm de la presupunerea că orice religie îsi are originea în teamă. Trebuie să căutăm o altă sursă, mai profundă, dacă vrem să înţelegem legătura comună care uneşte fenomenul totemismului cu fenomenul venerării strămoşilor. Este adevărat că Sfinţenia, SacruL, Divinul conţin totdeauna un element de teamă: el este, în acelaşi timp, un *misterium fascinosum* şi un *misterium tremem/um.*[23] Dar dacă urmăm schema noastră generală - dacă judecăm mentalitatea omului primitiv după acţiunile ca si după reprezentările sau crezurile sale - găsim că aceste acţiuni implică un motiv diferit si mai puternic. Viata omului primitiv este ameninţată din toate părţile si în orice moment de pericole necunoscute. Vechea zicală *Primus in orbe deos fecit timor** conţine, prin urmare, o verosimilitate psiho-

[21] Fustei de Coulanges, *La cite antique* (ed. rom., Fustei de Coulangcs, *Cetatea antică,* traducere de Mioara şi Pan Izverna, traducerea notelor de Elena Lazăr, prefaţă de Radu Florescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1984. - *N.t.J;* Wissowa, *Religion derRomei* (1902), pp. 187 şi urm.
[22] Cf. Ancestor-Worship, în Hastings' *Encyclopedia,* I, p. 433.
[23] Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige* (Gottingcn, 1912). *Mystcrium fascinosum* = mister care poate face farmece; *mysterium tremendum* = mister înfricoşător; lat. - *N.t.J*
* *Primus in orbe dcos fecit timor* (lat.) = teama a creat cei dintîi zei pe lume. *(N.t.J*

logică interioară. Dar pare ca şi cum în cele mai timpurii şi înapoiate stadii ale civilizaţiei omul găsise o forţă nouă prin care putea să reziste şi să alunge teama de moarte. Ceea ce opunea el faptului morţii era încrederea sa în solidaritatea, în unitatea neîntreruptă şi indestructibilă a vieţii. Chiar totemis-mul exprimă această convingere profundă într-o comunitate a tuturor fiinţelor - o comunitate care trebuie

să fie prezervată si reîntărită prin eforturile constante ale omului, prin stricta îndeplinire a riturilor magice şi a ceremoniilor religioase. Este unul din marile merite ale cărţii lui W. Robertson-Smith asupra religiei semiţilor că subliniază acest aspect. El a fost în stare să pună în legătură, astfel, fenomenul totemismului cu alte fenomene ale vieţii religioase care, la prima privire, par să fie de un tip cu totul diferit. Chiar superstiţiile cele mai grosolane şi mai crude apar într-o lumină diferită cînd sînt privite din acest unghi. „Unele din trăsăturile cele mai remarcabile şi mai constante ale oricărui păgînism străvechi" scrie Robertson-Smith,

de la totemismul sălbaticilor încoace, îşi află explicaţia lor suficientă în înrudirea fizică ce uneşte membrii umani şi supraumani ai aceleiaşi comunităţi religioase şi sociale. (...) Legătura indisolubilă care îi uneşte pe oameni cu zeii lor este aceeaşi legătură a frăţiei de sînge care în societatea timpurie este o legătură unificatoare între om şi om şi un principiu sacru al obligaţiei morale. Şi astfel vedem că în înseşi formele sale cele mai rudimentare religia a fost o /forţă morală. (...) Din vremurile cele mai îndepărtate, religia, ca ceva distinct de magie sau vrăjitorie, se adresează fiinţelor înrudite şi prietenoase care, ce-i drept, pot fi supărate între ele pentru un timp, dar sînt totdeauna tolerante, cu excepţia duşmanilor închinătorilor lor ori a membrilor renegaţi ai comunităţii. (...) Religia, în acest sens, nu este copilul terorii, iar diferenţa între ea si teama sălbaticului fată de duşmanii nevăzuţi este la fel de absolută şi fundamentală în cele mai timpurii ca şi în cele mai recente stadii de dezvoltare.[24] *s~*

[24] W. Robertson-Smith, *Lcctuics on the Religion of the Semitcs* (Edinburgh, A & C. Black), Lecture II, pp. 53 şi urm. Cf. Lecture X, pp. 334 şi urm.

Riturile funerare pe care le aflăm în toate părţile lumii tind către acelaşi punct de vedere. Teama de moarte este, fără îndoială, unul din instinctele umane cele mai generale şi cel mai adînc înrădăcinate. Prima reacţie a omului fată de trupul mort trebuie să fi fost aceea de a-1 lăsa în soarta lui si de a fugi de lîngă el îngrozit. Dar o astfel de reacţie poate fi întîlnită doar în cîteva cazuri excepţionale. Ea este înlocuită foarte curînd cu atitudinea opusă, cu dorinţa de a reţine sau rechema spiritul celui mort. Materialul nostru etnologic ne arată lupta dintre aceste două impulsuri. Totuşi, cel din urmă este cel care pare să domine. Desigur, găsim multe încercări de a împiedica spiritul celui mort să se întoarcă la casa lui. în urma coşciugului este presărată cenuşă cînd este dus către mormînt, astfel încît duhul să nu poată nimeri drumul. Obiceiul de a închide ochii unei persoane moarte a fost explicat ca o încercare de a lega la ochi cadavrul şi a-1 împiedica să vadă drumul pe care este dus la groapă.[25] în majoritatea cazurilor, totuşi, prevalează tendinţa opusă. Supravieţuitorii se străduiesc din toate puterile să reţină spiritul în vecinătatea lor. în foarte multe cazuri cadavrul este îngropat în chiar casa în care îşi păstrează domiciliul permanent. Sufletele celor decedaţi devin zeii familiei; iar viaţa şi prosperitatea acesteia depind de sprijinul şi favoarea lor. La moartea lui, părintele este implorat să nu plece. „Te-am iubit si te-am preţuit întotdeauna", sună un cîntec citat de Tylor, „şi am trăit multă vreme împreună sub acelaşi acoperiş. Nu o părăsi acum! Vino la casa ta! Este măturată pentru tine, şi curată; şi noi care te-am iubit întotdeauna sîntem acolo, şi este orez pus pentru tine; şi apă. Vino acasă, vino acasă, vino la noi din nou."[26]

Nu există nici o diferenţă radicală, în această privinţă, între gîndirea mitică si cea religioasă. Ambele îsi au originea în acelaşi fenomen fundamental al vieţii umane. în dezvoltarea culturii umane nu putem fixa un punct în care se

[25] Pentru materialul etnologic vezi Sir Edward Burnett Tylor, .*Primitive* Cu/tare (New York, Henry Hoit & Co., 1874), cap. XIV.

[26] Tylor, *op. cit.* (ed. a 3-a), II, pp. 32 şi urm.

termină mitul sau începe religia. în întregul curs al istoriei sale religia rămîne indisolubil legată şi pătrunsă de elementele mitice. Pe de altă parte, mitul, chiar în formele sale cele mai grosolane şi rudimentare, conţine unele motive care, într-un anumit sens, anticipează idealurile religioase mai înalte si mai tîrzii. Mitul este chiar de la începuturile lui religie potenţială. Ceea ce duce de la un stadiu la altul nu este nici o criză bruscă de gîndire si nici o revoluţie a sentimentelor. în *Les deux sources de la morale et de la religion* Henri Bergson încearcă să ne convingă că există o opoziţie ireconcilibilă între ceea ce el descrie ca „religie statică" şi „religie dinamică". Prima este produsul presiunii sociale; cea din urmă este bazată pe libertate. In religia dinamică nu cedăm unei presiuni, ci unei atracţii - şi prin această atracţie noi rupem toate legăturile sociale precedente ale unei moralităţi statice, convenţionale si tradiţionale. Nu ajungem la forma cea mai înaltă de religie, la o religie a umanităţii, în mod treptat, prin stadiile familiei si naţiunii. „Noi trebuie ca", spune Bergson:

printr-un singur salt să ajungem mult dincolo de ea şi, fără să fi făcut din ea scopul nostru, să ajungem la ea

depăşind-o. (...) Fie că vorbim limbajul religiei sau limbajul filozofiei, fie că e o chestiune de dragoste sau respect, intervine un nou tip de obligaţie, mai presus şi dincolo de presiunea socială. (...) In timp ce obligaţia naturală este o presiune sau o forţă propulsivă, morala completă şi perfectă are efectul unui apel. (...) Nu putem trece de la prima stare la cea de a doua printr-un proces de expansiune a Eului. (...) Atunci cînd împrăştiem aparenţele^entru a ajunge la realitate, (...) atunci găsim la cele două extreme presiunea şi aspiraţia: cea dintîi este cu atît mai perfectă cu cît devine mai impersonală, mai apropiată de acele forţe naturale pe care le numim obişnuinţă sau chiar instinct, cea de a doua este cu atît mai puternică, cu cît este în mod mai clar trezită în noi de către persoane anumite şi cu cît triumfa în mod mai evident asupra naturii.[27]

[27] Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion.* Trad. cngl. de R. Ashlcy şi Cloudesley Brereton, *The Two Sources of Morality and Religion* (New'York, Hoit & Co., 1935), II. pp. 25, 26, 80, 42.

Este oarecum surprinzător faptul că Bergson, a cărui doctrină a fost descrisă adeseori ca o filozofie biologistă, ca o filozofie a vieţii şi naturii, în această ultimă lucrare pare să fie condus la un ideal rhoral si religios care merge mult dincolo de acest domeniu.

Omul păcăleşte natura atunci cînd.extinde solidaritatea socială la fraternitatea omului; pentru că acele societăţi al căror model a fost prefigurat în structura originară a sufletului omenesc (...) au pretins ca grupul să fie strîns unit, dar ca între diferite grupuri să existe o virtuală ostilitate. (...) Omul; proaspăt ieşit din mîinile naturii, era o fiinţa şi inteligentă, şi socială, sociabilitatea lui fiind făcută să-si afle orizontul în comunităţi mici, iar inteligenţa fiind destinată vieţii ulterioare, individuale şi de grup. Dar inteligenţa, dezvoltîn-du-se prin propriile-i eforturi, s-a dezvoltat în mod surprinzător. Ea a eliberat oamenii de restricţiile la care erau condamnaţi prin limitele naturii lor. Aşa stînd lucrurile, nu a fost imposibil ca unii dintre ei, dotaţi în mod deosebit, să redeschidă ceea ce era închis şi să facă, cel puţin pentru ei înşişi, ceea ce natura nu a putut să facă în vreun fel pentru omenire.[28]

Etica lui Bergson este o consecinţă si un corolar al metafizicii sale. Sarcina pe care şi-a asumat-o a fost aceea de a interpreta viaţa morală a omului în termenii sistemului său metafizic. în filozofia lui a naturii, lumea organică fusese descrisă ca rezultatul luptei între forţele contrare. Pe de o parte găsim mecanismul materiei, pe de altă parte, puterea creatoare si constructivă a acelui *elan vital.* Pendulul vieţii oscilează constant de la un pol la celălalt. Inerţia materiei opune rezistentă energiei impulsului vital. în concepţia lui Bergson, viaţa morală a omului reflectă acelaşi conflict metafizic între un principiu activ şi unul pasiv. Viaţa socială repetă si reflectă procesul universal pe care-1 întîlnim în viaţa organică. Ea este divizată între două forţe opuse. Una tinde către menţinerea şi eternizarea stării de lucrruri prezente; cealaltă luptă pentru noi forme de viaţă umană care nu au existat niciodată înainte. Prima tendinţă este caracte-

28
Bergson, *op. cit.,* pp. 48 şi urm.

ristică pentru religia statică, a doua, pentru religia dinamică. Cele două tendinţe nu pot fi reduse niciodată la acelaşi numitor. Omenirea a putut trece de la o stare la alta numai printr-un salt brusc, de la pasivitate la activitate, de la presiune socială la o viaţă morală individuală, independentă. Nu neg că există o diferenţă fundamentală între cele două forme de religie descrise de Bergson ca cea a „presiunii" si cea a „apelului". Cartea lui oferă o analiză foarte clară şi impresionantă a ambelor forme. Şi totuşi un sistem metafizic nu se poate mulţumi cu o simplă descriere analitică a fenomenelor; el trebuie să încerce să le urmărească pînă la cauzele lor ultime. Bergson trebuia, prin urmare, să deducă cele două tipuri ale vieţii morale si religioase din două forte divergente: una care guvernează viaţa socială primitivă, cealaltă rupînd lanţul societăţii pentru a crea un nou ideal, al unei vieţi personale libere. Dacă acceptăm această teză, . atunci nu există nici un proces continuu care poate duce de la o formă la alta. Tranziţia de la religiile statice la cele dinamice este marcată de o criză bruscă a gîndirii şi o revoluţie a simţirii.

Si totuşi, un studiu mai aprofundat al istoriei religiei cu greu poate confirma această concepţie. Din punct de vedere istoric, este foarte dificilă păstrarea unei distincţii tranşante între cele două surse ale religiei şi moralităţii. Desigur, Bergson nu a avut de gînd să-şi întemeieze teoria etică şi religioasă pe considerente pur metafizice. El se referă mereu la mărturiile empirice conţinute în lucrările sociologilor şi antropologilor. Printre antropologi există, într-adevăr, de mult timp o opinie curentă conform căreia, în condiţiile vieţii' primitive, nu se poate vorbi de nici o activitate din partea individului. în societatea primitivă - se presupunea - individul nici nu intrase încă în arenă. Sentimentele, gîndurile, actele omului nu porneau de la el însuşi; ele îi erau imprimate de către o forţă exterioară. Viata primitivă este caracterizată printr-un mecanism rigid, uniform, inexorabil. Există o

supunere servilă si inconştientă faţă de tradiţii şi obiceiuri datorată unei pure inerţii mintale sau unui instinct de grup predominant. Această supunere automată a fiecărui

membru al tribului fată de legile acestuia a fost privită multă vreme ca axioma fundamentală care stă la baza cercetării ordinii primitive şi a adeziunii la normă. Cercetarea antropologică recentă a făcut mult pentru a zdruncina această dogmă a mecanismului şi automatismului complet al vieţii sociale primitive. După părerea lui Malinowski, această dogmă a plasat realitatea vieţii primitive într-o perspectivă falsă. Aşa cum arată el, sălbaticul are, fără îndoială, cel mai mare respect pentru obiceiurile şi tradiţiile tribului său ca atare; dar forţa obiceiului sau tradiţiei nu suit singurele forte în viaţa sălbaticului. Chiar la un nivel foarte scăzut al culturii umane există urme clare ale unei forţe diferite.[29] O viată aflată doar sub presiune, o viată omenească în care toate activităţile individuale ar fi complet suprimate şi eliminate pare să fie mai curînd o construcţie sociologică sau metafizică decît o realitate istorică.

în istoria culturii greceşti aflăm o perioadă în care vechii zei, zeii lui Homer si Hesiod, încep să intre în declin. Concepţiile populare despre aceşti zei sînt atacate cu vigoare. Apare un nou ideal religios avansat de către oamenii individuali. Marii poeţi şi gînditori - Eschil şi Euripide, Xenofan, Heraclit, Anaxagora - au creat noi modele intelectuale şi morale. Comparaţi cu aceste modele, zeii homerici îşi pierd autoritatea. Caracterul lor antropomorfic este sesizat în mod clar şi critic cu severitate. Cu toate acestea, acest antropomorfism al religiei populare greceşti nu era deloc lipsit de o valoare şi semnificaţie pozitivă. Umanizarea zeilor a fost un pas indispensabil în evoluţia gîndirii religioase. în multe culte greceşti locale mai aflăm urme clare ale venerării animalelor şi chiar credinţei totemice.[30] „Progresul religiei greceşti", spune Gilbert Murray,

se împarte în mod natural în trei stadii, fiecare dintre ele avînd importanţă istorică. Primul este cel al primitivei *Euetheia* sau epoca

[29] Vezi Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society.* (Londra şi New York, 1926).

[30] Pentru alte detalii vezi Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Rcligion* (Cambridge, 1903), cap.I.

ignoranţei înainte de a veni Zeus să tulbure spiritele oamenilor, un stadiu pentru care antropologii şi exploratorii noştri au descoperit analogii în toate părţile lumii. (...) în unele privinţe acest stadiu este caracteristic grecesc, în altele el este atît de reprezentativ pentru stadiile de gîndire similare de pretutindeni, îneît există tendinţa de a-1 privi ca pe începutul normal al oricărei religii, sau aproape ca pe materia primă din care este făcută religia.[3'] Urmează apoi acel proces care în lucrarea lui Gilbert Murray este descris drept „Cucerirea olimpică". După această cucerire, omul a conceput natura si propriul loc în cadrul naturii într-un sens diferit. Sentimentul general al solidarităţii vieţii a cedat unui motiv nou si mai puternic - simţului specific al individualităţii umane. Nu mai există o înrudire naturală, o consangvinitate care uneşte omul cu plantele şi animalele. în zeii lui personali omul a început să-şi vadă propria personalitate într-o nouă lumină. Acest progres poate fi simţit cu claritate în dezvoltarea zeului suprem, a lui Zeus olimpianul. Chiar si Zeus este un zeu al naturii, un zeu venerat pe crestele munţilor, fiind stăpîn pe nori, ploaie si tunet. Dar cu timpul el capătă o nouă formă. La Eschil el a devenit expresia celor mai înalte idealuri etice, păzitorul si protectorul justiţiei. „Religia homerică", scrie Murray,

este un pas către dobîndirea propriei identităţi a Greciei. (...) Lumea era concepută ca nefiind nici total lipsită de o guvernare exterioară, nici ca fiind supusă pur şi simplu incursiunilor şerpilor, taurilor, pietrelor căzute din cer şi monştrilor - toate purtătoare de *mana ,* ci ca fiind guvernată de un corp organizat de cîrmuitori personali şi raţionali, părinţi înţelepţi şi generoşi, asemănători omului ca spirit şi înfăţişare, numai că fiindu-i infinit superiori.[32]

în acest progres al gîndirii religioase luăm cunoştinţă de deşteptarea unei forte si a unei noi activităţi a spiritului

[31] Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion,* Columbia University Lectures (New York, Columbia University Press, 1930), p. 16.

* *Man,* cuvînt de origine polineziană care desemnează o forţă supranaturală si impersonală, care se poate ataşa lucrurilor, animalelor şi oamenilor, avînd de obicei o înrîurire benefică. *(N.t.)*

[32] *Idem,* p. 82.

omenesc. Filozofi şi antropologi ne-au vorbit deseori despre faptul că sursa adevărată şi ultimă a religiei este sentimentul de dependenţă al omului. în viziunea lui Schleiermacher, religia a apărut din „sentimentul de dependenţă absolută de Divin". în *Creanga de aur,* J. G. Frazer a adoptat acesta teză. „Astfel religia", afirmă el, „începînd ca o recunoaştere slabă şi parţială a unor forţe superioare omului,

tinde, o dată cu progresul cunoaşterii, să se adîncească într-o mărturisire a dependenței totale şi absolute a omului de ceea ce este divin; vechiul lui comportament liber este înlocuit printr-o atitudine de cea mai adîncă prosternare în fata puterilor misterioase ale nevăzutului."[33] Dar dacă această' descriere a religiei conține oarecare adevăr, ea ne oferă numai jumătatea adevărului. în nici un domeniu al culturii umane nu se poate considera că o „atitudine de cea mai adîncă prosternare" este impulsul veritabil şi decisiv. Dintr-o atitudine în întregime pasivă nu se poate dezvolta nici o energie creatoare. în această privință, chiar magia trebuie privită ca un pas important în dezvoltarea conştiinței umane. Credința în magie este una din cele mai timpurii si pregnante expresii ale trezirii încrederii în sine a omului. în acest caz el nu se mai simte la discreția forțelor naturale sau supranaturale. El începe să-şi joace propriul rol, devine un actor în spectacolul naturii. Chiar practica magică se *bazează* pe convingerea că efectele naturale depind într-o largă măsură de faptele omeneşti. Viața naturii depinde de justa distribuire si cooperare a forțelor umane şi supraumane. Un ritual riguros si elaborat cu minuțiozitate reglează acesta cooperare. Fiecare domeniu particular îşi are propriile prescripții magice. Există prescripții speciale pentru agricultură, pentru vînătoare, pentru pescuit. în societățile totemice, diferitele clanuri posedă rituri magice diferite, care constituie privilegiul şi secretul lor. Ele devin cu atît mai necesare, cu cît este mai dificilă şi mai periculoasă o anumită acțiune. Magia nu este folosită pentru scopuri practice, pentru susținerea omului în nevoile lui cotidiene. Ea este destinată unor scopuri mai

înalte, pentru acțiuni temerare şi periculoase. în descrierea pe care o face mitologiei băştinaşilor din Insulele Trobriand din Melanezia, Malinowski relatează că toate acele lucruri care nu necesită nici un fel de eforturi deosebite şi excepționale, nici un curaj sau suferință specială, nu aflăm nici un fel de magie şi nici o mitologie. Dar dacă o îndeletnicire este periculoasă iar rezultatele ei nesigure, atunci apare totdeauna o magie foarte dezvoltată şi, legată de ea, o mitologie, în îndeletnicirile economice minore, precum meseriile si meşteşugurile, vînătoarea, adunarea rădăcinilor şi culegerea fructelor, omul nu are nevoie de magie.[34] El recurge la rituri magice numai în cazul unei puternice încordări emoționale, însă îndeplinirea acestor rituri este, cu siguranță, cea care-i dă un nou sentiment al propriilor forțe -puterea voinței si energiei lui. Ceea ce cîştigă omul prin magie este concentrarea supremă a tuturor eforturilor sale care, în alte circumstanțe obişnuite, sînt dispersate sau incoerente. însăşi tehnica magiei este cea care solicită o concentrare atît de intensă. Orice artă magică reclamă cea mai înaltă atenție. Dacă nu este executată în ordinea cuvenită şi conform cu aceleaşi reguli invariabile, nu-si poduce efectele. In această privință, se poate spune că magia este prima şcoală prin care trebuie să treacă omul primitiv. Chiar dacă ea nu poate conduce la scopurile practice dorite, chiar dacă nu poate realiza dorințele omului, ea îl învață să aibă încredere în propriile forte -să se considere o ființă care nu trebuie doar să se supună forțelor naturii, ci este capabilă ca, prin intermediul energiei spirituale, să le adapteze şi să le controleze.

Raportul dintre magie şi religie constituie unul din subiectele cele mai obscure şi controversate. Antropologii filozofici au încercat iarăşi să clarifice această chestiune. Dar teoriile lor sînt foarte divergente şi adesea în contradicție flagrantă una cu alta. Este firească dorința unei definiții precise care să ne permită trasarea unei linii de demarcație exacte între magie si religie. Teoretic vorbind, sîntem

[33] Frazer, *The Golden Bough,* I, p. 78.
[34] Malinowski, *The Foundations ofFaith andMorals, p.22.*

convinşi că ele nu pot însemna acelaşi lucru şi nu sîntem dispuşi să le urmărim pînă la o origine comună. Tratăm religia ca fiind expresia simbolică a celor mai înalte idealuri morale ale noastre; considerăm magia ca fiind o colecție grosolană de superstiții. Credința religioasă pare să devină doar credulitate superstițioasă dacă admitem vreo legătură a ei cu magia. Pe de alta parte, natura materialului nostru antropologic şi etnografic face foarte dificilă separarea celor două domenii. încercările făcute în acesta direcție au devenit tot mai problematice. Admiterea unei totale continuități între magie şi religie pare să fie unul din postulatele antropologiei moderne.[35] Frazer a fost printre primii care au încercat să dovedească faptul că, nici din punct de vedere antropologic, magia şi religia nu pot fi subsumate aceleiaşi categorii. După părerea lui, ele au o origine psihologică cu totul diferită şi tind către scopuri opuse. Eşecul şi prăbuşirea magiei au netezit calea religiei. Magia a trebuit să se

prăbuşească pentru ca religia să poată să apară. „Omul şi-a dat seama că luase drept cauze ceea ce nu erau deloc cauze şi că toate eforturile lui de a acţiona cu ajutorul acestor cauze'imaginare fuseseră zadarnice. Truda lui fusese risipită, inteligenta lui plină de curiozitate fusese cheltuită fără nici un rost. El trăsese nişte sfori de care nimic nu era ataşat." Omul a găsit religia şi i-a descoperit adevăratul sens prin pierderea speranței în magie. „Dacă universul cel mare îşi urmează calea fără ajutorul lui sau al tovarăşilor săi, aceasta se întîmplă, cu siguranță, pentru că există alte fiinţe, asemenea lui, dar mult mai puternice, care, deşi nevăzute, orientează mersul lumii şi dau naştere tuturor diferitelor serii de evenimente pe care el le crezuse pînă atunci ca fiind dependente de propriile-i puteri magice."[36] Această distincție pare să fie totuşi, cam artificială, atît din punct de vedere sistematic, cît şi prin raportare la faptele etnologice. Nu dispunem de nici o dovadă empirică ce ar

[35] Vezi, de exemplu, R.R, Marett, *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion,* the Gifford Lectures (Macmillan, 1932), Lecture II, pp. 21 şi urm.
[36] Frazer,.^p. *cit,* I, pp. 76 şi urm.

putea să ateste faptul că ar fi existat cîndva o epocă a magiei care a fost urmată şi înlăturată de o epocă a religiei.[37] Chiar si analiza psihologică pe care se sprijină această distincție între cele două epoci este îndoielnică. Frazer priveşte magia ca fiind produsul unei activități teoretice sau ştiințifice, ca pe un rezultat al curiozității omului. Această curiozitate 1-a incitat pe om să cerceteze cauzele lucrurilor; dar întrucît el nu era capabil să descopere cauzele reale, a trebuit să se mulțumească cu cauze fictive.[38] Religia, pe de altă parte, nu are nici un fel de scopuri teoretice; ea este o expresie a unor idealuri etice. Dar ambele aceste puncte de vedere par să fie de nesusținut dacă luăm în considerație faptele religiei primitive.' De la bun început, religia a trebuit să îndeplinească o funcție teoretică şi una practică. Ea conține o cosmologie şi o antropologie; ea răspunde la întrebarea despre originea lumii şi despre originea societății omeneşti. Şi din această origine ea deduce îndatoririle şi obligațiile omului. Aceste două aspecte nu se disting în mod clar; ele sînt combinate şi contopite în acel sentiment fundamental pe care am încercat să-1 descriem ca fiind sentimentul solidarității vieții. Aici aflăm o sursă comună a magiei şi religiei. Magia nu este un fel de ştiință - o pseudoştiință. Şi nici nu poate fi derivată din acel principiu care în psihanaliza modernă a fost descris ca „omnipotența gîndirii" *(AUmacht des Gedankes)?*[9] Nici simpla dorință de a cunoaşte, nici simpla dorință de a poseda şi stăpîni natura nu pot explica faptele magiei. Frazer face o distincție netă între două forme de magie, pe care le desemnează ca „magie imitativă" şi „magie simpatetică".[40] Dar orice magie este „simpatetică" în originea si semnificația ei; fiindcă omul nu s-ar fi gîndit că ar putea ajunge într-un contact magic cu natura dacă nu avea convingerea că există o legătură comună care uneşte toate

[37] Vezi critica teoriei lui Frazer în Marett; *The Threshold of Religion,* pp. 29 şi urm.
[38] Vezi *supra,* p. 108 şi urm.
[39] Cf. Freud, *Totem und* 7aĂu,Viena, 1920).
[40] Cf. Frazer, *op. cit,* I, 9.

lucrurile -că separația dintre el şi natură şi dintre diferite categorii de obiecte naturale este, pînă la urmă, una artificială, nu reală.

în limbaj filozofic, această convingere a fost exprimată prin maxima stoică *avținaQem* т65v oÂcov*care exprimă foarte concis, într-un anumit sens, acea credința fundamentală care se află la baza tuturor ritualurilor magice. Este adevărat că pare periculos şi arbitrar să aplici o concepție a filozofiei greceşti la credințele cele mai rudimentare ale omenirii. Dar filozofii stoici, care au făurit acest concept aî „atracției întregului", nu se lepădaseră cîtuşi de puțin de credințele religiei populare. în virtutea principiului lor denumit *notitiae communes*- acele concepte comune care se găsesc în toată lumea şi în toate timpurile - ei s-au străduit să reconcilieze gîndirea mitică şi cea filozofică; ei admiteau că şi aceasta din urmă conține unele elemente de adevăr. Ei înşişi nu au ezitat să folosească argumentul „atracției întregului" pentru a interpreta şi justifica credințe populare. De fapt, doctrina stoică despre acel *nv£V\ia* atoatepătrunzător -un suflu difuz prezent în tot universul care conferă tuturor lucrurilor acea tensiune prin care sînt ținute la un loc -prezintă încă analogii foarte pregnante cu concepții primitive precum cea despre *mana* la polinizieni, *orenda* la irochezi, *wakan* la triburile sioux, *manitu* la algonkini.[41] Desigur, alinierea interpretării filozofice la interpretarea mitico-magică ar fi lipsită de sens. Cu toate acestea, le putem urmări pe amîndouă pînă la o rădăcină comună, într-un strat foarte profund al sentimentului religios. Pentru a pătrunde în acest strat nu trebuie să încercăm

construirea unei teorii a magiei bazată pe principii ale psihologiei noastre empirice, în special pe principiile asociației de idei.[42] Trebuie să abor-

* Legătură a tuturor lucrurilor. *(N. t.)*

[41] Pentru o descriere mai amănunțită a acestor concepte si a semnificației lor în gîndirea mitică, vezi *Philosophie der symbolischen Formen,* II, pp. 98 şi urm.

[42] O astfel de teorie a fost dezvoltată de către Frazer, *Lectures on the EariyHistoryofKingship,* pp. 52 si urm.

dăm problema dinspre latura ritualului magic. Malinowski a dat o descriere foarte impresionantă a festivităților tribale ale băştinaşilor din Insulele Trobriand. Ele sînt însoțite totdeauna de povestiri mitice şi ceremonii magice. în timpul sezonului sacru, sezonul sărbătoririi recoltei, generațiilor mai tinere li se aminteşte de către cei mai în vîrstă că spiritele strămoşilor sînt pe cale de a se întoarce de pe lumea cealaltă. Spiritele vin pentru cîteva săptămîni şi se stabilesc din nou în sate, cocoțate în copaci, şezînd pe platforme înalte ridicate special pentru ele, urmărind dansurile magice.[43] Un astfel de rit magic ne oferă o imagine clară şi concretă asupra adevăratului sens al „magiei simpatetice" şi asupra funcției ei sociale şi religioase. Oamenii care celebrează o astfel de festivitate, care execută dansurile magice, sînt contopiți unul cu altul şi cu toate lucrurile din natură. Ei nu sînt izolați; bucuria lor este percepută de către întreaga natură şi împărtăşită de către strămoşii lor. Spațiul şi timpul au dispărut; trecutul a devenit prezent; vîrsta de aur a omenirii s-a reîntors.[44]

Religia nu a avut puterea şi nici nu a putut să tindă vreodată să suprime sau să extirpeze aceste instincte atît de profunde ale omenirii. Ea a trebuit să îndeplinească o sarcină diferită - să le folosească şi să le orienteze pe făgaşuri noi. Credința în „atracția întregului" este una dintre temeliile cele mai solide ale religiei însăşi. Dar atracția religioasă este de

[43] Cf. Malinowski, *op. cit,* p. 14.

[44] Tribul arunta din deserturile centrale ale Australiei, scrie Marett, „instituie prin ritmurile lui dramatice un fel de Alcheringa* în care se poate retrage din vitregia soartei actuale, ca pentru a se întrema prin comuniunea cu ființele transcendente care sînt în acelaşi timp strămoşii şi eu-rile lui ideale. în rest, trebuie observat că aceşti supraoameni legați de Alcheringa nu au aproape nici un fel de noțiune a individualității. Corul caută doar să satureze sufletul lui colectiv cu vrajba strămoşilor - cu conştiința neamului. *Mana* la care participă este tribală." *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion,* p. 36.

• în concepția indigenilor din centrul Australiei, termenul *Alcheringa* desemnează O perioadă mitologică a timpului, care a avut un început, dar nu are şi un sfirşit previzibil şi în cursul căreia mediul natural a fost modelat si umanizat prin acțiunea ființelor mitice. *(N. t.J*

un tip diferit față de cea mitică şi magică. Ea a deschis perspectiva unui nou sentiment - cel al individualității. Se pare totuşi că sîntem confruntați aici cu una din antinomiile fundamentale ale gîndirii religioase. Individualitatea pare să fie o negare sau cel puțin o restrîngere a acelei universalități a simțirii postulată de către religie: *omnis determinatio est negatio.* Ea înseamnă existenta finită - şi atîta vreme cît dărîmăm barierele acestei existente finite, nu putem sesiza infinitul. Această dificultate şi această enigmă au fost cele care au trebuit să fie rezolvate de către progresul gîndirii religioase. Putem urmări acest progres într-o triplă direcție. II putem descrie în implicațiile lui psihologice, sociologice si etice. Dezvoltarea conştiinței individuale, sociale şi morale tinde către acelaşi punct. Ea ne înfățişează o diferențiere progresivă care duce, pînă la urmă, la o nouă întregire. Concepțiile religiei primitive sînt mult mai vagi şi nedeterminate decît propriile noastre concepții şi idealuri. *Mana* polinezienilor, ca şi ideile corespunzătoare pe care le aflăm în alte părți ale lumii, prezintă acest caracter vag şi nestatornic. Ea nu are nici o individualitate, subiectivă sau obiectivă. Ea este concepută ca o substanță universală obişnuită, misterioasă, care impregnează toate lucrurile. Conform cu definiția dată de Codrington, care a descris primul concept *mana,* ea este „o forță sau o influență, nefizică şi într-un fel supranaturală; dar ea se manifestă în forța fizică sau în orice fel de putere sau performanță pe care le posedă un om."[45] Ea poate fi atribuită unui suflet sau spirit; dar în sine nu este spirit - nu este o concepție animistă, ci una pre-animistă.[46] Ea poate fi găsită în toate lucrurile, indiferent de natura şi diferențierea lor generică. O piatră care atrage atenția prin dimensiunea sau forma ei deosebite este impregnată cu *mana* şi va exercita puteri magice.[47] Ea nu este legată de un individ anume; *mana* unui

[45] R.H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, Clarcndon Press, 1891), p. 118.

[46] Pentru această problemă vezi Marett, „The Conception of Mana", *The Threshold ofReligion,* pp. 99 şi urm.

[47] Codrington, *op. cit,* p. 119.

om îi poate fi furată şi transferată unui alt posesor. Nu putem distinge în ea nici un fel de trăsături particulare, nici o identitate personală. Una din primele şi cele mai importante funcții ale tuturor religiilor evoluate a fost să descopere si să evidențieze astfel de elemente personale în ceea ce era

numit Sfinţenia, Sacrul, Divinul.
Dar pentru a atinge acest scop, gîndirea religioasă a trebuit să parcurgă un drum lung. Omul nu putea să dea zeilor săi o formă individuală clară înainte de a fi aflat un nou principiu de diferenţiere în propria-i existentă si în viata lui socială. El a aflat acest principiu nu în gîndirea abstractă, ci în activitatea sa. Diviziunea muncii a fost, în realitate, aceea care a instaurat o epocă nouă a gîndirii religioase. Cu mult timp înainte de apariţia zeilor personali, ne întîlnim cu acei zei care au fost numiţi zei funcţionali. Ei nu sînt deocamdată zeii personali ai religiei greceşti, zeii olimpieni ai lui Homer. Pe de altă parte, ei nu mai au caracterul vag al concepţiilor mitice primitive. Ei sînt fiinţe, concrete; dar sînt concrete în acţiunea lor, nu în înfăţişarea sau în existenta lor personală. Ei nu au, prin urmare, nici un fel de nume proprii - precum Zeus, Hera, Apollo -, ci nume adjectivale care caracterizează funcţia sau activitatea lor specială. în multe cazuri ei sînt legaţi de un anumit loc; sînt zei locali, nu generali. Dacă dorim să înţelegem caracterul adevărat al acestor zei funcţionali si rolul pe care-1 joacă în dezvoltarea gîndirii religioase, trebuie să privim la religia romană. Aici diferenţierea a atins gradul cel mai înalt. în viata unui agricultor roman, orice acţiune, oricît de specializată, avea semnificaţia ei religioasă specifică. Exista o categorie de zeităţi - *Di indigites* - care proteja acţiunea semănatului, alta, pe cea a grăpatului, a gunoitului; existau un Sator, un Occator, un Sterculinus.[48] în întreaga activitate agricolă nu exista un singur act care să nu fi fost sub călăuzirea şi protecţia zeităţilor funcţionale şi fiecare categorie de zeităţi avea riturile şi ceremoniile ei.

[48] Pentru detalii vezi *Philosophie der symbolischen Formen,* II, pp. 246 şi urm.

în acest sistem religios vedem toate trăsăturile tipice ale spiritului roman. Este un spirit sobru, practic, energic, dotat cu o mare putere de concentrare. Pentru un roman, viata înseamnă viată activă. El avea darul special al organizării acestei vieţi active, al ordonării si coordonării tuturor efor-turilor ei. Expresia religioasă a acestei tendinţe poate fi găsită în zeii funcţionali ai romanilor. Ei trebuie să îndeplinească sarcini practice precise. Ei nu sînt un produs al imaginaţiei sau inspiraţiei religioase; ei sînt concepuţi ca nişte conducători ai activităţilor particulare. Ei sînt, ca să spunem asa, zei administrativi care au împărţit între ei diferitele domenii ale vieţii omeneşti. Ei nu au nici o personalitate definită; dar se disting prin funcţia lor, iar de această funcţie depinde demnitatea lor religioasă.
De un tip diferit sînt zeii care erau adoraţi în fiecare casă romană: zeii flăcării din cămin. Ei- ntr îşi au originea într-o sferă specială si restrînsă a vieţii practice. Ei exprimă sentimentele cele mai profunde ale vieţii de familie romane; sînt centrul sacru al căminului roman. Aceşti zei apar din sentimentul de pietate faţă de strămoşi. Dar nici ei nu au o fizionomie individuală. Ei sînt *Di Manes* -„zeii buni" -concepuţi într-un sens colectiv, nu într-un sens personal. Termenul „manes" nu apare niciodată la singular. De-abia mai tîrziu, cînd influenţa grecească a devenit predominantă, aceşti zei au căpătat o înfăţişare mai personală. în stadiul lor cel mai timpuriu, Di Manes constituie încă o masă nedefinită de spirite unite prin legătura lor comună cu familia. Ei au fost descrişi ca simple potenţialităţi considerate mai curînd în grup decît ca nişte indivizi. „Secolele următoare", s-a spus, „saturate de filozofia greacă şi pline de ideea individualităţii care lipsea cu totul în zilele timpurii ale Romei, au identificat aceste biete potenţialităţi obscure cu sufletul omenesc si au citit în întreaga chestiune o credinţă în imortalitate." La Roma, *„ideea* de familie, atît de fundamentală în structura socială a vieţii romane, a fost aceea care a triumfat dincolo de mormînt şi a posedat o imortalitate pe care individul nu a reuşit s-o dobîndească.[49]

Vezi J.B. Carter, într-un articol din *Encyclopedia* Hastings, I, p. 462.

O tendinţă de gîndire şi simţire cu totul diferită pare să fi prevalat în religia grecilor din timpuri foarte vechi. Găsim şi aici urme clare ale culturii strămoşilor.[50] Literatura clasică greacă a păstrat multe din aceste urme. Eschil si Sofocle descriu darurile care se dau la mormîntul lui Agamemnon de către copiii săi - libaţiile cu lapte, ghirlandele de flori, smocurile de păr. Dar, sub influenta poemelor homerice, toate aceste trăsături arhaice ale religiei greceşti încep să dispară. Ele sînt eclipsate de o nouă direcţie a gîndirii mitice şi religioase. Arta greacă netezeşte drumul către o nouă concepţie despre zei. „Homer şi Hesiod", spune Herodot „au dat zeilor numele ce le poartă şi le-au descris chipurile." Iar opera care fusese începută de poezia greacă a fost completată de sculptura greacă: cu greu putem gîndi la Zeus din Olimp fără să ni-1 reprezentăm sub forma pe care i-a dat-o Fidias. Ceea ce a fost refuzat spiritului roman activ si practic a fost realizat de către spiritul contemplativ şi artistic al grecilor. Zeii homerici nu au fost creaţi de către vreo tendinţă morală. Filozofii greci aveau dreptate să se plîngă de caracterul

acestor zei. „Homer şi Hesiod", spunea Xenofan, „au atribuit zeilor toate faptele care constituie o ruşine şi o ocară printre oameni: furtul, adulterul, escrocheria." Si totuşi, aceste lipsuri şi defecte ale zeilor personali ai grecilor au fost jn stare să atenueze decalajul dintre natura umană şi cea divină. în poemele homerice nu găsim nici im fel de bariere clare între cele două lumi. Ceea ce transpune omul în zeii săi este el însuşi, în toată varietatea si diversitatea lui, în mentalitatea, temperamentul, chiar indiosincraziile lui. Dar nu latura practică a vieţii sale este aceea pe care, ca în religia romană, omul o proiectează asupra zeităţii. Zeii homerici nu reprezintă nici un fel de idealuri morale, ci exprimă idealuri intelectuale foarte caracteristice. Ei nu sînt acele zeităţi funcţionale şi anonime care trebuie să vegheze asupra unei activităţi speciale a omului: ei sînt interesaţi de oamenii

[50] Pentru această problemă vezi Erwin Rohde, *Psyche. The Cult of Souls and Beliofin Immortality among the Greeks* (New York, Harcourt, Brace, 1925). (Trad. rom. şi cuvînt înainte de Mircca Popescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985.) ^V. *t.)*

individuali si-i sprijină pe aceştia. Fiecare zeu si zeiţă îsi are favoriţii săi care sînt apreciaţi, iubiţi si ajutaţi nu doar pe temeiul unei simple predilecţii personale, ci în virtutea unui fel de legătură spirituală care uneşte zeul cu omul. Muritorii si nemuritorii nu sînt încorporări ale unor idealuri morale, ci ale unor daruri şi tendinţe spirituale speciale. în poemele homerice găsim adeseori expresii foarte clare şi caracteristice ale acestui nou sentiment religios. Cînd Odiseu ajunge în Itaca fără să ştie că a sosit în ţara ki natală, Atena, i se înfăţişează sub forma unui tînăr cioban sL-1 întreabă cum îl cheamă. Odiseu, care este foarte precaut de a rărnîne incognito născoceşte imediat o poveste plină de minciuni şi viclenii. Zeiţa zîmbeste la această poveste recunoscînd ceea ce i-a hărăzit ea însăşi:

Dibaci ar fi în renghiuri şi-n tertipuri Oricine te-ar întrece-n şiretenii; Nu poate chiar un zeu de hac să-ţi vie. Abraşule, snovosule-nsetat De viclenii, nici chiar la tine-n ţară Tu nu te laşi de-nselăciuni, de snoave Şi scornituri aşa de scumpe ţie De mic copil? Să nu vorbim de astea, Că ne pricepem noi la măiestrie, Căci tu eşti între oameni fără seamăn De bun la sfat, la ticluit de vorbe, Eu între zei pe lume sînt vestită De ştiutoare şi de iscusită. (...) Tot chibzuit, acelaşi eşti Ulise. Deci nu pot să te las, sărac de tine, Om, bun de gură, priceput, cuminte.

Este un aspect al divinului cu toful diferit de cel pe care-1 întîlnim în marile religii monoteiste. Aceste religii sînt produsele forţelor morale; ele se concretizează asupra unui singur punct, asupra problemei binelui si răului. în religia lui

* Homer, *Odiseea,* cîntul XIII, vs. 401-413, 454—457, în românește de G. Mumu. Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă,-1959, pp. 280-281;' 282. *(N. t.)*

Zoroastru există doar o Fiinţă Supremă, Abura Mazda, „stăpînul înţelept". Dincolo de el, separat de el şi fără el nu există nimic. El este înainte de toate fiinţa cea mai perfectă, suveranul absolut. Nu aflăm aici nici o individualizare, nici o pluralitate de zeităţi care să fie reprezentanţii diferitelor puteri naturale sau ai diferitelor calităţi intelectuale. Mitologia primitivă este atacată si biruită de o forţă nouă, o forţă pur etică. în primele concepţii asupra sacrului, supranaturalului, o astfel de forţă este cu totul necunoscută. *Mana, wakan* sau *orenda* pot fi folosite în scopuri bune sau rele - ele acţionează totdeauna în acelaşi mod. Ele acţionează, asa cum spune Codrington, „în toate chipurile pentru bine şi rău".[51] Mana poate fi descrisă ca dimensiunea primă, sau existenţială, a supranaturalului, dar nu are nimic de a face cu dimensiunea lui morală. Aici, manifestările bune ale puterii supranaturale atotpătrunzătoare se află la acelaşi nivel cu cele dăunătoare sau distructive.[52] Chiar de la începuturile sale, religia lui Zoroastru este opusă în mod radical acestei indiferente mitice sau acelei indiferenţe estetice care este caracteristică politeismului grecesc. Religia nu este un produs al imaginaţiei mitice sau estetice; ea este expresia unei puternice voinţe morale personale. Chiar natura capătă o nouă înfăţişare, pentru că este văzută exclusiv în oglinda vieţii morale. Nici o religie nu a putut gîndi vreodată să taie sau să slăbească legătura dintre natură şi om. Dar în marile religii etice, această legătură este sudată .si întărită într-un sens nou. Legătura simpatetică pe care o aflăm în magie şi în mitologia primitivă nu este negată sau distrusă; dar natura este abordată acum dinspre latura raţională în locul celei emoţionale. Dacă natura conţine un element divin, el nu apare în bogăţia vieţii ei, ci în simplitatea ordinii sale. Natura nu este, precum în religia politeistă, mama generoasă şi blajină, sînul divin în care îşi are originea tot ce este viată. Ea este concepută ca sfera legii si legităţii. Si doar prin această trăsătură îsi dovedeşte ea

[51] Condrigton, *op cit,* p. 118. , .

52 Vezi Marett, "The Conception of Mana", *op. cit.,* pp. 112 şi urm.

originea divină. în religia lui Zoroastru, natura este descrisă prin conceptul de *Asha.* Asha este înțelepciunea naturii care reflectă înțelepciunea creatorului ei, Ahura Mazda, „stăpînul înțelept". Această ordine universală, eternă, inviolabilă guvernează lumea şi determină toate evenimentele particulare: traiectoria soarelui, a lunii, a stelelor, creşterea plantelor şi animalelor, calea vînturilor şi a norilor. Toate acestea sînt menținute si ocrotite nu doar de către forțele fizice, ci prin puterea lui Dumnezeu. Lumea a devenit o mare dramă morală în care atît natura cît şi omul trebuie să-şi joace rolurile.

Chiar într-un stadiu foarte primitiv al gîndirii mitice, găsim convingerea că omul, pentru a atinge un scop dorit, trebuie să coopereze cu natura şi puterile ei divine sau demonice. Natura nu-i acordă darurile sale fără sprijinul lui activ. In religia lui Zoroastru ne întîlnim cu aceeaşi concepție. Dar aici ea indică o direcție cu totul nouă. Semnificația etică a înlocuit si înlăturat semnificația magică, întreaga viată a omului devine o luptă neîntreruptă pentru virtute. Triada „gînduri bune, cuvinte bune şi fapte bune" deține locul principal în acesta luptă. Divinul nu mai este căutat sau abordat prin puteri magice, ci prin puterea virtuții. De acum înainte nu există un singur pas în viata cotidiană a omului care, într-un sens religios şi moral, să fie privit ca neînsemnat sau indiferent. Nimeni nu poate sta deoparte în lupta dintre puterea divină si cea demonică, dintre Ahura Mazda şi Angra Mainyu. Cele două spirite principale, spune unul din texte, care se revelează în închipuire ca gemeni, sînt Binele si Răul. înțeleptul ştie să aleagă corect între ele, dar nu şi cel lipsit de minte. Orice act, oricît de obişnuit sau umil, are valoarea lui etică precisă si este colorat cu o anumită nuanță etică. El înseamnă ordine sau dezordine, prezervare sau distrugere. Omul care cultivă sau udă pămîntul, care sădeşte un pom, care ucide un animal periculos, acest om îndeplineşte o îndatorire religioasă; el pregăteşte şi asigură victoria finală a puterii binelui, a „stăpînului înțelept", asupra adversarului demonic. Vedem, în toate acestea, un efort eroic al omenirii; un efort de a se

elibera de presiunea si constrîngerea forțelor magice, un nou ideal de libertate. Pentru că, aici, omul poate veni în contact cu divinul numai prin libertate, printr-o decizie autonomă. Printr-o astfel de decizie omul devine aliatul divinității.

Alegerea între cele două moduri de viață revine individului. Omul este arbitrul destinului său. El are puterea şi libertatea de a alege între adevăr si falsitate, virtute si ticăloşie, bine si rău. El este responsabil pentru alegerea morală pe care o face şi, prin urmare, este responsabil pentru acțiunile sale. Dacă face alegerea cea dreaptă şi îmbrățişează virtutea, el îşi va culege răsplata, dar dacă, în calitatea lui de agent liber, alege ticăloşia, răspunderea va fi a lui şi va fi condus către pedeapsă de către propriul sau eu sau daena . (...) [Pînă la urmă va veni] epoca în care fiecare individ, bărbat sau femeie, după propria putere, va îmbrățişa virtutea şi va acționa virtuos şi în felul acesta va face ca întreaga umanitate să graviteze către Asha**. (...) Toți trebuie să contribuie la această operă măreață. Cei virtuoşi care trăiesc în epoci şi locuri diferite sînt membrii unui grup virtuos, în măsura în care sînt animați cu toții de acelaşi motiv şi lucrează pentru cauza comună.[53]

Această formă a atracției etice universale este aceea care, în religia monoteistă, obține victoria asupra sentimentului primitiv al unei solidarități naturale sau magice a vieții.

Atunci cînd filozofia greacă a abordat această problemă, ea a putut depăşi cu greu măreția şi caracterul sublim al acestor idei religioase. Filozofia greacă, în perioada tîrzie a elenismului, a reținut un mare număr de motive religioase şi chiar mitice. în filozofia stoică este central conceptul unei providente universale (npovoia) care călăuzeşte lumea către scopul ei. Şi chiar in aceste condiții, omul ca ființă

* în vechile credințe mitico-religioasc persane, *daena* este „eul" cel mai înalt, principiul vital superior, de esență feminină. Cf. Geo Widengren, *Religionsphănomenologie,* Waltcr de Gruyter & Co., Berlin, 1969, pp. 180, 498-499. *(N. t.)*

** Divinitate în cadrul vechii religii persane. *(N. t.)*

[53] M. N. Dhalla, *History of Zoroastrianism* (New York, Oxford Univcrsity Press, 1938), pp. 52 şi urm.

conştientă şi rațională trebuie să acționeze de dragul providenței. Universul este o mare societate a lui Dumnezeu şi a oamenilor, „urbs Dis hominibus que communis"[54] . A „trăit cu zeii"(c5Î)^r[v GeoTc;) înseamnă a acționa împreună cu ei. Omul nu este un simplu spectator; el este, după măsura lui, creatorul ordinii din univers. Omul înțelept este un preot si un slujitor al zeilor.[55] Aflăm şi aici concepția „atracției întregului", dar de data aceasta ea este interpretată într-un sens etic nou.

Toate acestea au putut fi atinse doar printr-o dezvoltare lentă şi continuă a gîndirii şi sentimentelor religioase. Tranziția de la formele cele mai rudimentare la formele mai evoluate si la cele mai complexe nu a putut avea loc printr-un salt brusc. Bergson susține că fără un astfel de salt omenirea nu ar fi fost în stare sa-şi afle calea spre o religie absolut dinamică - spre o religie care se bazează im pe presiune şi obligație socială, ci ,pe libertate. Dar propria sa teză metafizica despre „evoluția creatoare" cu greu poate susține un asemenea punct de vedere. Fără marile spirite creatoare, fără profeții care s-au simțit inspirați de către puterea lui Dumnezeu şi destinați să reveleze puterea lui, religia nu şi-ar fi găsit drumul. Dar chiar şi aceste puteri individuale nu au putut schimba caracterul ei esențialmente social. Ei nu au putut crea o religie nouă din nimic. Marii reformatori religioşi individuali nu trăiau într-un spațiu gol, în spațiul propriei lor experiențe si inspirații religioase. Printr-o mie de relații ei erau legați de mediul lor social. Omenirea nu trece de la obligația morală la libertatea religioasă printr-un fel de revoltă. Chiar Bergson admite că, istoriceşte vorbind, spiritul mistic, pe care el îl consideră a fi spiritul adevăratei religii, nu constituie o ruptură în cadrul continuității. Misticismul ne revelează, sau mai curînd ne-ar fi revelat, dacă am fi vrut cu adevărat, o perspectivă

[54] Seneca, *AdMarciam de consolatione,* 18.

[55] Marcus Aurelius, *Ad se ipsum,* cartea III, par. 4.

minunată; dar nu vrem si, în cele mai multe cazuri, nu am putea vrea aşa ceva; ne-am prăbuşit din cauza solicitării. Prin urmare, rămînem cu o religie amestecată. In istorie găsim tranziții interpuse între două locuri care, de fapt, sînt de natură radical diferită şi care, la prima vedere, cu greu putem crede că merită acelaşi nume.[56] Pentru filozof, pentru metafizician, aceste două forme de religie rămîn totdeauna antagoniste. El nu le poate deriva din aceeaşi origine, pentru că ele sînt expresii ale unor forțe total diferite. Una se bazează în întregime pe instinct; instinctul vieții este cel care a creat funcția producătoare de mituri. Dar religia nu apare din instinct, nici din inteligentă sau rațiune. Ea are nevoie de un nou imbold, de un tip special de intuiție si inspirație.

Pentru a ajunge la adevărata esență a religiei şi a înțelege istoria omenirii, trebuie să trecem în acelaşi timp de la religia statică şi exterioară la religia dinamică, interioară. Prima a fost destinată să înlăture pericolele la care rațiunea l-ar putea expune pe om; ea a fost infraintelectuală. (...) Mai. tîrziu, şi printr-un efort care ar fi putut să nu aibă loc, omul s-a smuls din această învîrtire în jurul propriei axe. El s-a integrat din nou curentului evolutiv, prelun-gindu-1. Aceasta a fost religia dinamică, asociată, fără îndoială, cu un caracter intelectual superior, dar distinctă de el. Prima formă a religiei fusese infraintelectuală (...) a doua formă a fost suprain-telectuală.[57]

O distincție dialectică atît de netă între trei puteri fundamentale - instinct, inteligentă si intuiție mistică - nu concordă, totuşi, cu faptele istoriei religiei. Chiar si teza lui Frazer, conform căreia omenirea a început cu o epocă a magiei care mai tîrziu a fost urmată şi înlocuită de o epocă a • religiei este de nesustinut. Magia a pierdut teren printr-un proces foarte lent. Dacă privim la istoria propriei noastre civilizații europene, aflăm că şi în stadiile cele mai avansate, în stadiile unei culturi intelectuale cît se poate de dezvoltate

[56] Bergson, *op. cit.,* pp. 201 şi urm.

[57] *Idem,* pp. 175 şi urm.

şi foarte rafinate, credința în magie nu a fost zdruncinată în mod serios. Chiar şi religia ar putea admite această credință într-o anumită măsură. Ea a interzis si a condamnat anumite practici magice, dar a existat o sferă a magiei „albe" care a fost considerată ca fiind inofensivă. Gînditorii Renaşterii -Poponazzi, Cardano, Campanella, Bruno, Giambattista della Porta, Paracelsus -au oferit propriile lor teorii filozofice ştiințifice ale artei magiei. Unul din gînditorii cei mai nobili si evlaviosi ai Renaşterii, Giovanui Pico della Mirandola, era convins că magia si religia sînt unite una cu alta prin legături indisolubile. „Nulla est scientia", spunea el, „quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala."* Din aceste exemple putem deduce ce înseamnă cu adevărat evoluția religioasă. Ea nu înseamnă distrugerea completă a caracteristicilor prime si fundamentale ale gîndirii mitice. Dacă marii reformatori individuali doreau să fie ascultați si înțeleşi, ei trebuiau să vorbească nu numai limbajul lui Dumnezeu, ci şi limbajul omului. Dar marii profeți ai lui Israel nu au vorbit doar popoarelor lor. Dumnezeul lor era un Dumnezeu al Dreptății, iar mesajul Lui nu era restrîns la un grup special. Profeții predicau un nou cer si un nou pămînt. Ceea ce este nou cu adevărat nu e conținutul acestei religii profetice, ci tendința ei internă, semnificația ei etică. Unul din miracolele cele mai mari pe care trebuiau să-1 săvîrşească toate religiile evoluate era acela de a dezvolta caracterul lor nou,

interpretarea etică si religioasă a vieţii de către ele, plecînd de la materia primă grosolană a concepţiilor celor mai primitive, a superstiţiilor celor mai grosolane.
Nu există poate nici un exemplu mai bun al acestei transformări decît dezvoltarea conceptului de tabu. Există multe stadii ale civilizaţiei umane în care nu găsim nici un fel de idei definite ale puterilor divine si nici un fel de animism definit - nici o teorie despre sufletul omenesc. Dar se pare că
* „Nu există nici o ştiinţă care să ne asigure mai mult de divinitatea lui Hristos decît Magia şi Cabala" în limba latină în orig. *(N. t.)*

nu există nici o societate, oricît de primitivă, care să nu fi dezvoltat un sistem al tabuului - si în majoritatea cazurilor acest sistem are o structură foarte complexă. în insulele din Polinezia, de unde provine cuvîntul tabu, termenul simbolizează un întreg sistem religios.[58] Şi găsim multe societăţi primitive în care singura ofensă cunoscută este încălcarea tabuului.[59] Pe treptele elementare ale civilizaţiei umane, termenul acoperă întregul domeniu al religiei şi moralităţii. în acest sens, mulţi istorici ai religiei au atribuit sistemului tabu o valoare foarte înaltă. în ciuda defectelor sale evidente, el a fost considerat gemenele cel dintîi şi indispensabil al unei vieţi culturale evoluate; s-a spus despre el chiar că ar fi un principiu aproric al gîndirii morale si religioase. Jevons descrie tabuul ca pe un fel de imperativ categoric, singurul care a fost cunoscut de către omul primitiv si i-a fost accesibil acestuia. Sentimentul că există unele lucruri care „nu trebuie făcute", spune el, este pur formal şi fără conţinut. Esenţa tabuului constă în faptul că, fără consultarea experienţei, el declară în mod aprioric că unele lucruri sînt periculoase.
De fapt, acele lucruri nu erau periculoase, într-un anumit sens, iar credinţa în pericolul lor era iraţională. Dar dacă nu ar fi existat acea credinţă, acum n-ar exista nici o moralitate şi, prin urmare, nici o civilizaţie. (...) Credinţa era o aberaţie. (...) Dar această aberaţie era învelişul care închidea şi proteja o concepţie ce avea să înflorească şi să dea naştere unui fruct de neprețuit - concepţia despre Obligaţia Socială.[60]
Dar cum s-a putut dezvolta o astfel de concepţie dintr-o convingere care, în sine, nu avea nici o legătură cu valorile etice? în sensul lui original şi literar, tabu pare să semnifice i
[58] Cf. Marett, „is Taboo a Negative Magic? *The Threshold of Religion, p. 84.*
[59] Cf. F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (Londra, Methuen, 1902), p. 70
[60] *Idem,* pp. 86 si urm. Citat prin bunăvoinţa editurii Methuen & Co. şi a executorilor testamentari ai lui F. B. Jevons.

doar un lucra care este delimitat - care au se află la acelaşi nivel cu lucrurile obişnuite, profane, inofensive. El este înconjurat de o atmosferă de teamă si pericol. Acest pericol a fost descris adeseori ca fiind de natură supranaturală, dar nu este nicidecum de natură moralăjDacă el este deosebit de alte lucruri, această deosebire nu înseamnă discriminare morală si nu implică o judecată morală. Un om care comite o crimă devine tabu, dar acelaşi lucru este valabil si pentru o femeie la naştere. „Impuritatea contagioasă" se extinde la toate sferele vieţii. O atingere a divinului este la fel de periculoasă ca şi o atingere a lucrurilor impure din punct de vedere fizic; sacrul şi oribilul se află la acelaşi nivel. „Profanarea sfinţeniei" produce aceleaşi rezultate ca şi „pîngărirea impurităţii". Cel care atinge un cadavru devine impur; dar chiar şi un nou născut este tratat cu acelaşi sentiment de teamă. La anumite popoare, copiii erau consideraţi atît de tabu în ziua naşterii, încît nici nu puteau fi aşezaţi pe pămînt. Şi ca urmare a principiului transmi-sibilităţii profanării originare, nu există nici o limită posibilă pentru propagarea ei. „Un singur lucru tabu", s-a spus, „poate profana întregul univers".[61] In acest sistem nu există nici o umbră de responsabilitate individuală. Dacă un om comite o crimă, este însemnat nu numai el - familia lui, prietenii, întregul său trib poartă acelaşi însemn reprobativ. Ei sînt stigmatizaţi; ei participă la aceeaşi miasmă. Iar riturile de purificare corespund acestei concepţii. Abluţiunea trebuie să fie realizată numai prin mijloace fizice şi exterioare. Apa curgătoare poate curăţa întinarea crimei. Uneori păcatul este transferat unui animal, unui „tap ispăşitor", sau unei păsări, care zboară depărtîndu-se împreună cu el.[62]
[61] Pentru materialul antropologic vezi Frazer, *The Golden Bough,* I, pp. 169 şi urm. şi partea a Vl-a, *The Scapegoat;* Jevons, *op. cit.,* cap. Vf-VIII.'
[62] Pentru alte detalii vezi Robertson-Smith, *op. cit,* nota G, pp. 427 şi urm.

Pentru toate religiile evoluate s-a dovedit a fi extrem de dificilă învingerea acestui sistem al unui tabuism foarte primitiv. Dar după multe eforturi, ele au reuşit sa îndeplinească această sarcină. Pentru aceasta ele au avut nevoie de acelaşi proces de discriminare şi individualizare pe care am încercat să-l descriem mai sus. Primul pas necesar a fost acela de a găsi o linie de demarcaţie care separă sfera sacră de ceea ce este impur sau nenatural. Este aproape neîndoielnic că toate religiile semitice, la apariţia lor, s-au bazat pe un sistem de tabuuri foarte complicat. In investigaţiile sale asupra religiei semiţilor, W. Robertson-Smith declară că primele reguli semitice referitoare la sfinţenie si impuritate nu pot fi distinse, la originea lor, de tabuurile primitive. Chiar şi în acele religii care se bazează pe motivele etice cele mai pure s-au menţinut multe trăsături care constituie o dovadă a unui stadiu mai timpuriu al gîndirii religioase în care puritatea sau impuritatea erau înţelese într-un sens pur fizic. Religia lui Zoroastru, de exemplu, conţine multe prescripţii severe împotriva pîngăririi elementelor fizice. A spurca elementul pur al focului prin atingerea unui cadavru sau a oricărui alt element impur este privit ca un păcat mortal. Este chiar o crimă readucerea focului într-o casă în care a murit un om, timp de nouă nopţi în vreme de iarnă, si o lună de zile vara.[63] Chiar pentru religiile evoluate a fost imposibilă neglijarea sau suprimarea tuturor acestor reguli şi rituri purificatoare. Ceea ce a putut fi modificat şi a trebuit să fie modificat în progresul gîndirii religioase nu au fost tabuurile materiale însele, ci motivele care se aflau în spatele lor. în sistemul iniţial, aceste motive erau cu totul irelevante. Dincolo de tărîmul lucrurilor noastre obişnuite şi familiare se află un alt târîm, populat de forţe necunoscute şi de pericole necunoscute. Un lucru care aparţine acestui tărîm este marcat, dar ceea ce-i conferă un semn distinctiv special este distincţia în sine şi nu orientarea distincţiei. El poate fi tabu prin superioritatea sau prin inferioritatea lui, prin

[63] Pentru alte detalii vezi Dhalla, *op. cit,* pp. 55, 221 şi urm.

virtutea sau viciul lui, prin perfecţiunea sau coruptibilitatea lui. La începuturile ei, religia nu îndrăzneşte să respingă tabuul însuşi, pentru că printr-un atac asupra sferei sacre ea ar fi riscat să-şi piardă propriul temei. Dar ea începe prin introducerea unui element nou. „Faptul că toţi semiţii au reguli ale impurităţii şi ale sfinţeniei", spune Robertson-Smith,

că hotarul dintre cele două sfere este adeseori vag şi că prima, ca şi a doua prezintă concordanţa cea mai izbitoare în privinţa detaliilor cu *tabuurile* primitive, nu lasă nici o îndoială rezonabilă în ceea ce priveşte originea şi raporturile esenţiale ale ideii de sfinţenie. Pe de altă parte, faptul că semiţii (...) disting între ceea ce este sacru şi ceea ce este impur marchează- un avans real faţă de primitivism. Toate tabuurile sînt inspirate de înfiorarea în faţa supranaturalului, dar există o mare diferenţă morală între măsurile de precauţie împotriva invaziei forţelor misterioase ostile şi măsurile de precauţie întemeiate pe prerogativa unui zeu binevoitor. Primele aparţin superstiţiei magice (...) care, fiind întemeiată numai pe teamă, acţionează doar ca un obstacol în faţa progresului şi ca un impediment pentru folosirea liberă a naturii de către energia şi hărnicia umană. Dar restricţiile impuse libertăţii individuale excesive care se datorează respectului pentru o forţă cunoscută şi binevoitoare aliată omului, oricît de banale şi absurde ne pot apărea în detaliile lor, conţin în ele principiile germinative ale progresului social şi ale ordinii morale.[64]

Pentru dezvoltarea acestor principii era absolut necesar să se facă o distincţie clară între violarea subiectivă şi cea obiectivă a legii religioase. Pentru sistemul primitiv de tabuuri, o astfel de distincţie este cu totul străină. Ceea ce contează aici este acţiunea în sine, nu motivul acţiunii. Pericolul de a deveni tabu este un pericol fizic. El se află cu totul dincolo de sfera puterilor noastre morale. Efectul este exact acelaşi în cazul unui act involuntar, ca si în cazul unui act voluntar. Profanarea este în întregime impersonală si este

[64] Robertson-Smith, *op. cit,* pp. 143 şi urm.

transmisă pe o cale pur pasivă. Vorbind în general, semnificaţia unui tabu poate fi descrisă ca un fel de *noii me tangere* - el este de neatins, un lucru de care apropierea nu este uşoară. Modul sau intenţia apropierii nu contează. Un tabu poate fi transmis nu numai prin atingere, ci şi prin auz şi văz. Iar consecinţele sînt aceleaşi fie că eu privesc în mod deliberat un obiect considerat tabu, fie că îl zăresc în mod întîmplător si involuntar. A fi văzut de către o persoană considerată tabu, de către un preot sau un rege este la fel de periculos ca si a privi la ei.

(..) acţiunea tabuului este totdeauna mecanică; contactul cu obiectul tabuizat comunică infectarea tabu la fel de sigur cum contactul cu apa comunică umezeala sau cum un curent electric transmite un soc electric. Intenţiile celui care încalcă tabuul nu au nici un efect asupra acţiunii tabuului; acesta poate atinge din întîmplare, sau în

folosul persoanei pe care o atinge, dar aceasta este tabuizată la fel de sigur şi în cazul în care motivul ei ar fi ireverenţios sau acţiunea ei ar fi ostilă. Starea sufletească a persoanelor sacre, mikadoul, şeful polinezian, preoteasa zeiţei Artemis Hymnia, nu modifică nici ea acţiunea mecanică a tabuului; atingerea lor sau aruncarea unei priviri către ei este la fel de fatală pentru prieten sau pentru duşman, pentru viaţa plantei ca şi pentru aceea a omului. Şi mai puţin contează încă moralitatea celui care încalcă tabuul; pedeapsa cade ca o ploaie şi asupra celui drept, şi asupra celui nedrept.[65]

Dar aici începe procesul lent pe care am încercat să-1 desemnăm prin expresia „schimbarea de semnificaţie" a religiei. Dacă privim la dezvoltarea iudaismului, ne dăm seama cît de completă, şi de decisivă a fost această schimbare de semnificaţie. In cărţile profetice ale Vechiului Testament aflăm o direcţie de gîndire şi simţire cu totul nouă. Idealul purităţii semnifică ceva cu totul diferit fată de toate concepţiile mitice anterioare. A căuta puritatea sau impuritatea într-un obiect, într-un lucru material, a devenit ceva imposibil. Chiar acţiunile omeneşti ca atare nu mai sînt privite

[65] Jcvons, *op. cit,* p. 91.

ca pure sau impure. Singura puritate care are o semnificaţie şi o demnitate religioasă este puritatea inimii.

Şi prin această primă distincţie sîntem conduşi către alta, care nu este de mai mică importantă. Sistemul tabu impune omului nenumărate datorii şi obligaţii. Dar toate aceste datorii au un caracter comun. Ele sînt în întregime negative; ele nu includ nici un fel de ideal pozitiv. Unele lucruri trebuie să fie evitate; de la unele acţiuni trebuie să existe abţinere. Ceea ce aflăm aici sînt inhibiţii si prohibiţii, si nu cerinţe morale sau religioase. Pentru că ceea ce domină sistemul tabu este frica; iar frica ştie numai cum să interzică, nu cum să orienteze. Ea avertizează asupra pericolului, dar nu poate trezi în om nici o energie activă sau morală. Cu cît sistemul tabii se dezvoltă mai mult, cu atît mai mult ameninţă el să congeleze viata omului într-o pasivitate completă. El nu poate să mănînce sau să bea, nu poate să stea sau să meargă. Chiar vorbirea devine obositoare; în fiecare cuvînt omul este ameninţat de pericole necunoscute. în Polinezia nu numai că este interzisă pronunţarea numelui unui şef sau al unei persoane decedate; dar chiar si alte cuvinte sau silabe în care se întîmplă să apară numele respectiv nu pot fi folosite în conversaţia obişnuită. Acesta este punctul în care religia, în dezvoltarea ei, a aflat o sarcină nouă. Dar problema pe care a trebuit s-o înfrunte a fost extrem de dificilă şi într-un anumit sens ea părea să fie insolubilă. în ciuda tuturor defectelor lui evidente, sistemul tabu a fost singurul sistem de restricţii şi obligaţii sociale care fusese descoperit de către om. El a fost piatra de temelie a întregii ordini sociale. Nu există nici un sector al vieţii sociale care să nu fi fost reglementat şi guvernat de către tabuuri speciale. Relaţia dintre conducători si supuşi, viata politică, viata sexuală, viaţa de familie nu posedau o altă legătură, şi nu una mai sacră. Acelaşi lucru este valabil pentru întreaga viată economică. Chiar şi proprietatea, la adevărata ei origine, pare să fie o instituţie de tip tabu. Prima modalitate de a lua în stăpînire un lucru sau o persoană, de a ocupa o bucată de pămînt sau de a face logodnă cu o femeie este de a le marca printr-un semn tabu. Pentru religie a fost imposibil să abroge

acest sistem complex de interdicţii. A-l înlătura ar fi însemnat anarhie totală. Şi totuşi marii dascăli religioşi ai omenirii au aflat un impuls nou plecînd de la care întreaga viaţă a omului a fost orientată într-o nouă direcţie. Ei au descoperit în ei înşişi o forţă pozitivă, o forţă nu de inhibiţie, ci de inspiraţie si aspiraţie. Ei au preschimbat supunerea pasivă într-un sentiment religios activ. Sistemul tabu ameninţă să facă din viata omului o povară care pînă la urmă devine insuportabilă. întreaga existenţă a omului, fizică şi morală, este înăbuşită sub presiunea continuă a sistemului. Acesta este punctul în care intervine religia. Toate religiile etice evoluate -religia profeţilor lui Israel, zoroastrismul, creştinismul - îsi propun o sarcină comună. Ele îi uşurează pe oameni de sarcina intolerabilă a sistemului tabu; dar ele identifică, pe de altă parte, Un sens mai profund al obligaţiei religioase care, în loc de a fi o restricţie sau o constrîngere, este expresia unui nou ideal pozitiv al libertăţii umane.

VIII ***Limbajul***

I

Limbajul si mitul sînt înrudite de aproape. Pe treptele timpurii ale culturii umane, legătura lor este atît

de strînsă şi cooperarea atît de evidentă, încît separarea lor este aproape imposibilă. Ele sînt două vlăstare ale uneia si aceleiaşi rădăcini. în clipa în care îl întîlnim pe om, îl întîlnim în posesia facultăţii de a vorbi si sub influenta funcţiei creatoare de mituri. Pornind de aici, pentru o antropologie filozofică este tentantă aducerea acestor două caracteristici specific umane sub o categorie comună. încercări în această direcţie au fost făcute adeseori. F. Max Muller a dezvoltat o teorie curioasă prin care mitul era explicaf doar ca un produs secundar al limbajului. El a privit mitul ca pe un fel de boală a spiritului uman, a cărei cauză trebuie căutată în facultatea vorbirii. Limbajul este, prin însăşi natura şi esenţa lui, metaforic. Incapabil să descrie lucrurile în mod direct, el recurge la moduri indirecte de descriere, la termeni ambigui şi echivoci. Această inerentă ambiguitate a limbajului este cea căreia, după Max Muller, mitul îi datorează originea şi în care si-a găsit totdeauna hrana spirituală. „Problema mitologiei", considera Muller,

a devenit de fapt o problemă de psihologie, şi, întrucît spiritul nostru devine obiectiv pentru noi în principal prin intermediul limbajului, problema mitologiei a devenit o problemă a ştiinţei limbajului. Acest fapt va explica de ce (...) am numit [mitul] o boală a limbajului mai curînd decît a gîndirii. (...) Limbajul şi gîndirea sînt inseparabile, şi (...) o boală a limbajului este, prin urmare, acelaşi lucru cu o boală a gîndirii (...). A-l reprezenta pe Zeul suprem comiţînd tot felul de crime, fiind înşelat de către oameni, fiind supărat pe soţia lui şi violent cu copiii săi este cu siguranţă o dovadă de boală, de o condiţie neobişnuită a gîndirii sau, pentru a vorbi mai clar, dovadă a unei demenţe adevărate. (...) Este un caz de patologie mitologică. (...)
Limbajul foarte vechi este un instrument dificil de mînuit, în special în scopuri religioase. In cadrul limbajului omenesc este imposibilă exprimarea ideilor abstracte fără ajutorul metaforei, şi nu înseamnă a spune prea mult afirmînd că întregul dicţionar al religiei străvechi este alcătuit din rnetafore.(...) Aici se află o sursă permanentă de confuzii, din care multe şi-au păstrat locul în religia şi mitologia lumii antice.[1]

Dar considerarea unei activităţi umane fundamentale ca o pură monstruozitate, ca un fel de boală mintală, cu greu poate trece proba unei interpretări adecvate a ei. Nu avem nevoie de astfel de teorii bizare si exagerate pentru a vedea că pentru spiritul primitiv mitul şi limbajul sînt, cum se spune, fraţi gemeni. Ambele se sprijină pe o experienţă a omenirii foarte generală şi foarte timpurie, o experienţă de natură mai curînd socială decît fizică. Cu mult timp înainte ca un copil să înveţe a vorbi, el a descoperit alţejnijloace de comunicare cu alte persoane, mai simple. Tipetele^ datorate "disconfortului, durerii sau foamei, fricii sau spaimei, pe care le găsimpeste tot în lumea organică încep să capete o nouă formă. Ele nu mai sînt simple reacţii instjnrtivp, în^irî* sînt
^ deliberat_ Atunci cînd
i
foljsJîe_in£dj^^ _
este lăsat singur, copilul cere, prin sunete mai mult sau mai puţin articulate, prezenţa doicii sau a mamei, şi el devine conştient că aceste cereri au efectul dorit. Omul primitiv transferă această primă experienţă socială elementară asupra totalităţii naturii. Pentru el natura si societatea nu numai că sînt unite între ele prin legăturile cele mai strînse; ele

[1] F. Max Muller, *Contributions to the Science of Mythology* (London, Longmans, Green & Co., 1897), I, pp. 68 şi urm., si *Lectures on the Science of Rcligion* (New York, Charles Scribner's Sons, 1893), pp. 118 şi urm.

formează un întreg coerent şi ale cărui părţi nu pot fi distinse una de alta. Nici o linie de demarcaţie precisă nu separă cele două domenii. Natura însăşi nu este" altceva decît o mare societate - societatea vieţii. Din acest punct de vedere putem înţelege cu uşurinţă întrebuinţarea şi funcţia specifică a cuvîntului magic. Credinţa în magie se bazează pe o convingere profundă în solidaritatea vieţii.[2] Pentru spiritul primitiv, puterea socială a cuvîntului, experimentată în nenumărate cazuri, devine o forţă naturală şi chiar supranaturală. Omul primitiv se simte înconjurat de tot felul de pericole vizibile şi invizibile. El nu poate spera să învingă aceste pericole doar prin mijloace fizice. Pentru el universul nu este un lucru mort sau tăcut; el poate auzi şi înţelege. De aceea, dacă se apelează la ele de o manieră cuvenită, forţele naturii nu pot refuza ajutorul lor. Nimic nu rezistă cuvîntului magic, *carmina vel coelo possunt deducere lunam**

Atunci cînd omul a început să-si dea seama pentru prima dată că această încredere era zadarnică - că natura era implacabilă nu pentru că se opunea îndeplinirii cerinţelor lui, ci pentru că nu înţelegea limbajul său - descoperirea trebuie să fi fost pentru el ca un şoc. în acest moment critic, el a trebuit să înfrunte o problemă nouă care marchează un punct
de cotitură si o criză în viata lui intelectuală si morală. De

atunci înainte, omul trebuie să se fi aflat într-o adîncă solitudine, expus unor sentimente de totală sinayătate şi disperare absolută. El ar fi învins cu greutate aceste sentimente dacă nu ar fi dezvoltat o forță spirituală nouă care a barat calea magiei, dar în acelaşi timp a deschis un alt drum, mai promițător. Orice speranță de a supune natura cu ajutorul cuvîntului magic fusese zădărnicită. Dar ca o consecință, omul a început să vadă legătura dintre limbaj si *â* realitate într-o lumină diferită. Funcția magică a cuvîntului a fost eclipsată si înlocuita prin funcția lui semantică. Cuvîntu nu mai este înzestrat cu puteri magice; el nu mai are o

'[2] Vezi *supra,* cap. VII, pp. 1 i7-123.

* „Cuvintele magice pot coborî şi luna de pe cer", vers din Virgiliu; în limba iatină, în original. *(N.t)*

influență fizică sau supranaturală imediată. El nu poate schimba natura lucrurilor şi nu poate constrînge voința zeilor sau demonilor. Totuşi el nu este nici lipsit de semnificație, nici lipsit de putere. El nu este doar un simplu *flatus vocis,* un simplu suflu de aer. Trăsătura decisivă nu este caracterul lui fizic, ci caracterul logic. Din punct de vedere fizic, cuvîntul poate fi considerat ca fiind neputincios, dar din punct de vedere logic, el este ridicat la un rang superior, de fapt la rangul cel mai înalt. *Logos-ul* devine principiul universului şi primul principiu al cunoaşterii umane.

Această tranziție a avut loc în cadrul filozofiei greceşti, la începuturile ei. Heraclit aparține încă acelei clase de gîndi-tori greci care în *Metafizica* lui Aristotel sînt numiți „vechii fiziologi" (oi ocpxaîoi <ţn)cn.6ta)7Oi). întregul lui interes se concentrează asupra lumii fenomenale. El nu admite că deasupra lumii fenomenale, lumea „devenirii", există o sferă superioară, o ordine ideală sau eternă a „existentei" pure. Totuşi, el nu se mulţumeşte cu simplul *fapt* al schimbării; el caută *principiul* schimbării. Conform lui Heraclit, acest principiu nu poate fi aflat într-un lucru material. Nu lumea materială, ci lumea umană este cheia unei interpretări corecte a ordinii cosmice. în această lume umană facultatea vorbirii ocupă un loc central. Trebuie, prin urmare, să înțelegem ce înseamnă vorbirea, pentru a înțelege „semnificația" universului. Dacă nu reuşim să găsim această apropiere -apropiere prin intermediul limbajului, mai curînd decît prin intermediul fenomenelor fizice - nu găsim poarta de intrare în filozofie. Chiar si în gîndirea lui Heraclit, cuvîntul, Logos-ul, nu este doar un fenomen antropologic. El nu este îngrădit în limitele strimte ale lumii noastre omeneşti, întrucît el posedă un adevăr cosmic universal. Dar, în loc să fie o foită magică, cuvîntul este înțeles în funcția lui semantică şi simbolică. „Nu ascultați de mine", scrie Heraclit, „ci de cuvînt, şi recunoaşteți că toate lucrurile sînt unul".

Gândirea greacă timpurie a trecut astfel de la o filozofie a naturii la o filozofie a limbajului. Dar aici ea a întîlnit dificultăți noi si serioase. Nu există poate nici o problemă mai tulburătoare şi controversată decît „semnificația **semnrfi-**

cației".[3] Chiar şi în zilele noastre, lingvişti, psihologi şi filozofi împărtăşesc puncte de vedere foarte diferite asupra acestui subiect. Filozofia antică nu s-a putut ocupa serios, în mod direct, de această problemă complicată în toate aspectele ei. Ea a putut oferi doar o soluție provizorie. Această soluție se baza pe un principiu care, în gîndirea greacă timpurie, era general acceptat si care părea să fie stabilit cu certitudine. Toate diferitele şcoli - fiziologiştii ca şi diaîec-ticienii - plecau de la presupunerea că faptul cunoaşterii ar fi inexplicabil fără o identitate între subiectul cunoscător si realitatea cunoscută. Idealismul şi realismul, deşi se deosebeau în aplicarea acestui principiu, erau de acord în recunoaşterea adevărului lui. Parmenide declara că noi nu putem separa existența de gîndire[7] întrucît ele formează _un_toț_ Filozofii naturii înțelegeau şT interpretau această identitate într-un sens strict material. Dacă analizăm natura omului, găsim aceeaşi combinație de elemente, ca pretutindeni în lumea fizică. întrucît microcosmosul este o replică a macro-cosmosuluî, el face posibilă cunoaşterea acestuia din urmă. Pentru că, spune Empedocle, „noi vedem Pămîntul cu ajutorul pămîntuîuî, şi Apa cu ajutorul apei; prin mijlocirea aerului vedem noi Aerul străveziu, prin mijlocirea focului, Focul distrugător. Prin dragoste vedem Dragostea, iar Ura o vedem prin intermediul urii cumplite."[4]

Acceptînd această teorie generală, care este „semnificația semnificației"? în primul şi în primul rînd, semnificația trebuie să fie explicată în termeni ai existenței; pentru că existenta, sau substanța, este categoria cea mai universală care leagă" şi unește la un loc adevărul de realitate. Un cuvînt nu ar putea „semnifica" un lucru dacă nu ar exista cel puțin o identitate parțială între ele. Legătura dintre simbol si obiectul său trebuie să fie una naturală şi nu una pur con-

[3] Vezi C.K.Ogden şi LA. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923; ed. a 5-a, New York, 1938).
*
[4] Empedocle, fragmentul 335. Vezi John Bumet, *Early Greek Philosophy* (Londra şi Edinburgh, A. & C. Black, 1892), cartea a Ii-a, p. 232.

venţională. Fără o astfel de legătură naturală un cuvînt al limbajului omenesc nu si-ar putea îndeplini sarcina; el ar deveni ininteligibil. Dacă admitem această ipoteză, care îşi are originea mai curînd într-o teorie generală a cunoaşterii decît într-o teorie a limbajului, sîntem confruntaţi imediat cu doctrina onomatopeică. Această doctrină pare a fi în stare ea singură să umple lacuna dintre nume şi lucruri. Pe de altă parte, această punte peste prăpastie ameninţă să se prăbuşească la prima noastră încercare de a o folosi. Pentru Platon a fost suficientă dezvoltarea tezei onomatopeice cu toate consecinţele ei pentru a o respinge. în dialogul platonician *Cratil,* Socrate acceptă teza în felul său ironic. Dar această aprobare este destinată doar să o distrugă prin propria absurditate pe care o conţine. Explicaţia pe care o dă Platon teoriei după care orice limbaj îşi are originea în imitarea sunetelor sfîrseste într-o parodie si într-o caricatură. . Cu toate acestea, teza onomatopeică a prevalat multe secole. Chiar în literatura recentă ea nu dispare cîtusi de puţin definitiv, deşi ea nu mai apare în aceleaşi forme naive ca în dialogul *Cratil*'al lui Platon.
Obiecţia evidentă la această teză este faptul că, atunci cînd analizăm cuvintele vorbirii curente, în majoritatea cazurilor ne vine foarte greu să descoperim pretinsa similitudine între sunete şi obiecte. Această dificultate ar putea fi înlăturată, totuşi, arătînd că limbajul omenesc a fost supus, încă de la început, schimbării si decăderii. Drept urmare, nu ne putem mulţumi cu starea lui prezentă. Trebuie să urmărim termenii pe care-i folosim pînă la originile lor dacă vrem'să descoperim legătura care-i uneşte cu obiectele corespunzătoare. De la cuvintele derivate trebuie să ne întoarcem la cuvintele iniţiale; trebuie să descoperim etimonul, forma adevărată şi originară a fiecărui termen. Conform acestui principiu, etimologia devine nu numai punctul central al lingvisticii, ci, de asemenea", una din cheile de boltă ale filozofiei limbajului. Iar primele etimologii folosite de către gramaticienii şi filozofii greci nu sufereau de nici un fel de scrupule teoretice sau istorice. Nici o etimologie bazată pe

principii ştiinţifice nu a apărut înaintea primei jumătăţi a secolului al XIX-lea.[5] Pînă în această perioadă totul era posibil, si erau admise cu dragă inimă explicaţiile cele mai fantastice şi mai bizare. Alături de etimologiile pozitive, existau faimoasele etimologii negative de tipul *lucus a non lucendo** Atîta timp cît astfel de scheme şi-au păstrat valabilitatea, teoria legăturii naturale dintre nume şi lucruri părea să fie justificabilă şi uşor de susţinut din punct de vedere filozofic.
Dar existau alte consideraţii generale care militau de la început împotriva acestei teorii. Sofiştii greci erau, într-un anumit sens, discipolii lui Heraclit. în dialogul său *Theaitetos,* Platon a mers atît de departe încît să susţină că teoria sofistică a cunoaşterii nu avea nici o pretenţie la originalitate. El o considera un rezultat si o consecinţă a doctrinei heraclitiene a „curgerii tuturor lucrurilor". Totuşi, exista o diferenţă imposibil de înlăturat între Heraclit si sofişti. Pentru cel dintîi, Logos-ul era un principiu metafizic universal. El poseda un adevăr general, o validitate obiectivă. Dar sofiştii nu mai admit acel „cuvînt divin" pe care Heraclit îl considera originea şi primul principiu al tuturor lucrurilor, al ordinii cosmice morale. Antropologia, nu metafizica, joacă rolul conducător în teoria limbajului. Omul a devenit centrul universului. Conform maximei lui Protagoras, „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce există, cum că există, şi a celor ce nu există, cum că nu există." Căutarea vreunei explicaţii a limbajului în lumea obiectelor fizice este, prin urmare, zadarnică şi rară nici o valoare. Sofiştii aflaseră o abordare nouă şi mult mai simplă a limbajului omenesc. Ei au fost primii care au tratat lingvistica şi problemele gramaticale într-un mod sistematic.
[5] Cf. A.F. Pott, *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* (1833 şi urm.).
* Această „etimologie"celebră aparţine retorului şi pedagogului roman Quintilian (c. 35-96 p. Chr.) El deriva termenul latin *lucus,* „dumbravă sacră", din cuvîntul *lux,* „lumină", întrucît în dumbravă „nu există nici *un fel* de lumină". Cf. John P. Hughe, *The Science ef Language. An Introduction to Linguistics,* Random House, New York, 1967, p. 47. *(N.t.)*

Dar ei nu se ocupau de aceste probleme într-un sens strict teoretic. O teorie a limbajului avea de îndeplinit alte sarcini, care erau şi mai urgente. Ea trebuia să ne înveţe cum să vorbim si să acţionăm în lumea noastră socială si politică prezentă. In viaţa Atenei din secolulu al V-lea, limbajul devenise un instrument pentru scopuri definite, concrete, practice. El era arma cea mai puternică în marile bătălii

politice. Nimeni nu putea spera să joace un rol conducător tară acest instrument. Folosirea lui într-un mod potrivit, îmbunătățirea şi afinarea lui continuă erau de o importanță vitală. în acest scop, sofiştii au creat o nouă ramură a cunoaşterii. Retorica, nu gramatica sau etimologia, a devenit preocuparea lor principală. în definiția dată de ei înțelepciunii *(sophia),* retorica păstrează o poziție centrală. Toate disputele în legătură cu „adevărul" sau „corectitudinea" (opGoTnq) termenilor şi numelor devin superficiale şi de prisos. Termenii nu au menirea de a exprima natura lucrurilor. Ei nu au nici un fel de corelate obiective. Sarcina lor adevărată nu este de a descrie lucruri, ci de a trezi sentimente umane; nu doar de a exprima idei sau gînduri, ci de a îndemna pe oameni la anumite acțiuni.

Pînă acum am ajuns la o concepție triplă despre funcția si valoarea limbajului: una mitologică, una metafizică şi una pragmatică. Dar toate aceste explicații se dovedesc, într-un anumit sens, alături de țintă, pentru că ele nu reuşesc să remarce una din trăsăturile cele mai izbitoare ale limbajului. Cele mai elementare enunțuri omeneşti nu se referă la lucruri fizice, şi nici nu sînt semne pur arbitrare. Lor nu li se aplică alternativa (pucei ov sau 0eoet ov.'Ele sînt „naturale", nu „artificiale"; dar ele nu au nici o legătură cu natura obiectelor exterioare. Ele nu depind de o simplă convenție, de un obicei sau de o obişnuință; ele au rădăcini mult mai adînci. Ele sînt expresii involuntare ale sentimentelor omeneşti, interjecții şi exclamații. Nu a fost un accident faptul că această teorie interjecțiorfală a fost introdusă de către un

* „în mod natural sau prin convenție"; în limba greacă, în original. *(N.t.)*

[6] Vezi August Schleichcr, *Die Sprachwissenschaft* (Wcimar, 1873).

Darwin'schc Thcoric und dic

naturalist, cel mai mare om de ştiință printre gînditorii greci Democrit a fost primul care a propus teza că vorbirea omenească îşi are originea în anumite sunete cu un caracter pur emoțional. Mai tîrziu, acelaşi punct de vedere a fost susținut de către Epicur şi Lucrețiu, bazîndu-se pe autoritatea fui Democrit. Ea a avut o influentă permanentă asupra teoriei limbajului. Tîrziu, în secolul al XVIII-lea, ea apare încă, în **aproape** aceeaşi formă, la gînditori ca Vico şi Rousseau. Din punct de vedere ştiințific este uşor de înțeles marele avantaj al acestei teze interj ecționale. Aici, se pare, nu trebuie să ne sprijinim numai pe speculație. Am descoperit cîteva fapte verificabile, iar aceste fapte nu se restrîng la sfera umană. Vorbirea omenească poate fi redusă la un instinct fundamental implantat de către natură în toate creaturile vii. Țipetele violente - de frică, de furie, de durere sau de bucurie - nu constituie o însuşire specifică a omului. Le aflăm.peste tot în lumea animală. In felul acesta, nimic nu a fost mai verosimil decît să se urmărească faptul social al vorbirii pînă la cauza lui biologică generală. Dacă acceptăm teza lui Democrit si a discipolilor săi^semantica încetează să mai fie un domeniu separat; ea devine o ramură a biologiei şi fiziologiei.

Si totuşi, teoria interjectională nu a putut ajunge la maturitate pînă ce biologia însăşi- nu-şi aflase o nouă bază ştiințifică. Nu era suficientă punerea în legătură a vorbirii umane cu anumite fapte biologice. Legătura trebuia să fie întemeiată pe un principiu universal. Un astfel de principiu a fost oferit de principiul evoluției. Atunci cînd a apărut cartea lui Darwin, ea a fost salutată cu cel mai mare entuziasm nu numai de către oameni de ştiință şi filozofi, ci şi de către lingvişti. August Schleicher, ale cărui prime scrieri îl arătau ca pe un adept si discipol al lui Hegel, a devenit un prozelit al lui Darwin.[6] Darwin însuşi îsi tratase subiectul strict din punctul de vedere al unui naturalist. Totuşi, metoda lui generală era uşor de aplicat la fenomenele lingvistice şi chiar

n acest domeniu el părea să deschidă o cale neexplorată. în lucrarea *The Expiession of the Emotions in Man and Animals,* Darwin arătase că_sunetele_sau actele expresive sînt dictate de anumite nevoi biologice si sînt folosite conform unor legFTSoîogtce precise. Abordată din acest unghi, vechea enigmă a originii limbajului putea fi tratată de o manieră strict empirică şi ştiințifică.^Ljmbajul_omenesc înceta să fie „un stat în stat" şi devenea în felul acesta un dar natural general.

"Ramînea, totuşi, o dificultate fundamentală. Creatorii teoriilor biologice despre originea limbajului nu au reuşit să vadă pădurea din cauza copacilor. Ei au plecat de la presupunerea că o cale directă ducea de la interjecție la vorbire. Dar asta înseamnă a lua drept adevărat ceea ce trebuie abia demonstrat, şi nu o rezolvare a problemei. Ceea ce avea nevoie de explicație nu era simplul fapt al vorbirii, ci structura graiului omenesc. O analiză a acestei structuri dezvăluie o diferență radicală între limbajul emoțional şi cel articulat Aceste două tipuri nu se află la acelaş' nivel. Chiar dacă ar fi posibil să le

unim din punctul de vedere al originii, trecerea de la un tip la opusul lui trebuie să rămînă mereu, din punct de vedere logic, o *metabasis eis allo genos,* o tranziție de la un gen la altul. După cîte pot să-mi dau seama, nici o teorie biologică nu a reuşit să şteargă această distincție logică şi structurală. Nu dispunem de nici un fel de date psihologice care să ateste faptul *că* vreun animal ar fi trecut vreodată granița care separă limbajul articulat de cel emoținal. Aşa-numitul „limbajanimal rămîne mereu cu totul subiectiv; el exprimă anumite stări senzoriale, dar nu desemnează sau nu descrie obiecte.[7] Pe de altă parte, nu există mei o dovadă istorică prin care să se ateste cjLccnul, chiar pe treptele cele mai de jos ale culturii sale, a **fost** redus la un limbaj pur emoținal sau la limbajul gesturilor. Dacă dorim să urmăm o metodă strict empirică, trebuie să excludem o astfel de presupunere ca fiind, dacă nu cu totul improbabilă, cel puțin îndoielnică şi ipotetică.

[7] Vezi aceste puncte de vedere ale lui W. Koehler şi G. Revesz citate mai sus, cap. II, p. 49.

De fapt, o examinare mai atentă a acestor teorii ne conduce totdeauna într-un punct în care adevăratul principiu pe care ele se sprijină devine discutabil. După cîțiva paşi .făcuți în sensul acestui argument, apărătorii acestor teorii sînt obligați să admită şi să sublinieze aceeaşi diferență pe care la prima privire ei păreau s-o respingă sau cel puțin s-o minimalizeze. Pentru a ilustra acest fapt voi alege două exemple concrete, primul luat din lingvistică, al doilea din literatura psihologică şi filozofică. Otto Jespersen a fost poate ultimul lingvist modern care „a_.păstrat un interes profund pentru vechea problemă a originii limbajului. El nu a negat faptul că toate soluțiile precedente ale problemei fuseseră cu totul inadecvate; în realitate el era convins că descoperise o metodă_4iouă care oferea promisiunea unui succes mai bun. „Metoda pe care o recomand", afirmă Jespersen,

si pe care o întrebuințez primul în mod consecvent este aceea de a urmări limbajul nostru modern înapoi în timp atît de departe cît ne vor permite istoria şi materialele de care dispunem. (...) Dacă prin acest proces ajungem în final la sunete rostite de un asemenea fel încît nu mai pot fi numite un limbaj adevărat, ci ceva precedent limbajului - atunci problema va fi fost rezolvată; pentru că transformarea este un proces pe care-L înțelegem, pe cînd o creație din nimic nu poate fi înțeleasă niciodată de către mintea omenească.

Conform acestei teorii, o astfel de transformare a avut loc atunci cînd enunțurile umane, care la început nu erau altceva decît strigăte Emoționale sau poate fraze muzicale, erau întrebuințate ca nume. Ceea ce la început fusese un amestec de sunete lipsite de semnificație, a devenit în felul acesta dintr-o dată un instrument de gîndire. De exemplu, o combinație de sunete intonate pe o anumită melodie si folosite într-un cîntec de triumf asupra unui duşman invms şi ucis putea fi transformată într-un nume propriu pentru acel "eveniment deosebit sau chiar pentru omul care 1-a ucis pe inamic. Iar dezvoltarea putea avea loc acum printr-un

transfer metaforic al expresiei asupra unor situații similare.[8] Totuşi, tocmai acest **„jraasfer metaforic"** este cel care conține în rezumat întreaga noastră problemă. Un astfel de transfer înseamnă că expresii sonore, care pînă atunci fuseseră **simple țipete^ descărcări** involuntare ale unor emoții puternice, îndeplineau o sarcină cu totul nouă. Ele erau
întrebuințate ca simboluri transmitînd o anumită semnifi-
, cație. Jespersen însuşi citează o observație a lui Benfey conform căreia între interjecție si cuvînt există o "distantă
suficient de mare pentru a ne permite să spunem că interjecția este negația limbajului; pentru că interjecția este folosită doar atunci cind cineva fie că nu poate, fie că nu vrea sa vorbească. în opinia lui Jespersen, limbajul apare atunci cînd „comunicativul are prioritate față de exclamativ". Acest adevărat pas nu este, totuşi, explicat, ci doar presupus de această teorie.

Aceeaşi critică este valabilă pentru teza dezvoltată în cartea lui Grace de Laguna, *Speech. Its Function and Development.* Aici găsim 6 expunere mult mai detaliată şi mai elaborată a problemei. Conceptele cam fantastice pe care le găsim uneori în cartea lui Jespersen sînt eliminate. Tranziția de la strigăt la vorbire este descrisă ca un proces de concretizare graduală. Calitățile afective primitive ataşîndu-se de situație ca un întreg se diversifică si în acelaşi timp se disting de trăsăturile percepute ale situației. „... apar *obiecte* care sînt mai curînd cunoscute decît simțite. (...). în acelaşi timp, această condiționare sporită capătă o formă sistematică (...) La sfîrşit (...) apare ordinea obiectivă a realității şi lumea devine

cu adevărat cunoscută."[9] Această concretizare şi sistematizare este, într-adevăr, sarcina principală şi cea mai importantă a limbajului omenesc- Dar

[8] Această teorie a fost propusă mai întîi de către Jespersen în *Progress in Language* (Londra, 1894). Vezi, de asemenea, lucrarea lui, *Language, ItsNature, Development and Origin* (Londra şi New York, 1922), pp. 418, 437 si urm.
Grace de Laguna, *Speech. Its Function and Development* (New Haven, Yale University Press, 1927), pp. 260 şi urm.

nu reuşesc să văd cum o teorie pur interj ecţională poate explica acest pas decisiv. Iar în explicaţia profesorului de Laguna prăpastia dintre interjecţii şi nume-nu a fost depăşită; dimpotrivă, în acest caz ea iese la iveală în modul cel mai clar. Este un fapt remarcabil că acei autori care, în general vorbind, au fost înclinaţi să creadă că limbajul s-a dezvoltat dintr-o stare de interjecţii pure au fost conduşi la concluzia că, la urma urmei, diferenţa dintre interjecţii şi nume este mult mai mare şi mai remarcabilă decît identitatea presupusă de ei. Gardiner, de exemplu, începe cu afirmaţia că între limbajul omenesc şi cel animal există o „omogenitate esenţială". Dar, dezv'oltîndu-şi teoria, el trebuie să admită că între limbajul animal şi vorbirea omenească, este o diferenţă atît de importantă încît eclipsează aproape omogenitatea esenţială.[10] Similitudinea aparentă este de fapt o legătură materială care nu exclude, ci, dimpotrivă, accentuează eterogenitatea formală, funcţională.

Problema originii limbajului a exercitat, din toate timpurile, o fascinaţie neobişnuită asupra spiritului omenesc. O dată cu primele sclipiri ale intelectului său, omul a început să-si pună întrebări în legătură cu această problemă. în multe basme mitice ni se spune cum omul a învăţat să vorbească chiar de la Dumnezeu.sau cu-sprijinul învăţătorului divin. Acest interes pentru originea limbajului este uşor de înţeles dacă acceptăm primele premise ale gîndirii mitice. Mitul nu cunoaşte nici un alt mod de explicaţie decît să se întoarcă la trecutul îndepărtat şi să deducă starea prezentă a lumii fizice şi umane din acest stadiu originar al lucrurilor. Totuşi, este surprinzător şi paradoxal să aflăm aceeaşi tendinţă prevalînd încă în gîndirea filozofică^ Şi aici, timp de multe secole, problema referitoare la aspectul, _sislemaţic_a fostpusăjn

[10] Alan H. Gardincr, *The Theory of Speech and Language* (Oxford, 1932), pp. 118 şi urm.

umbră de către aceea referitoare la origine. A existat părerea că ar fi o concluzie dinainte acceptată faptul că, problema originii o dată acceptată, celelalte probleme îi vor urma exemplul imediat. Dintr-un purîCt-de vedere epistemologic general, aceasta era, totuşi, o presupunere nejustificată. Teoria cunoaşterii ne-a învăţat că trebuie să tragem tot- , deauna p linie de demarcaţie clară între problemele genetice şi cele sistematice. Confundarea acestor două tipuri este amăgitoare şi periculoasă. Cum se face. că această maximă metodologică, ce în alte domenii ale cunoaşterii pare să fie admisă cu fermitate, a fost uitată în cazul preocupărilor cu probleme lingvistice? Desigur, ar fi fost de cel mai mare interes şi importantă să fim în posesia tuturor dovezilor istorice privitoare la limbaj - să fim în stare a răspunde la întrebarea dacă toate limbile din lume derivă dintr-un trunchi comun sau au rădăcini diferite si independente, si să fim în stare să trasăm pas cu pas dezvoltarea idiomurilor si tipurilor lingvistice individuale. Şi totuşi, toate acestea nu ar fi suficiente pentru a rezolva problema fundamentală a filozofiei limbajului. în filozofie nu ne putem mulţumi cu simplul flux al lucrurilor şi cu cronologia evenimentelor. Aici trebuie să acceptăm mereu, într-un anumit sens, definiţia platoniciană conform căreia cunoaşterea filozofica este o cunoaştere a „existenţei", nu a purei „deveniri". Desigur, limbajul nu are nici o existenţă în afara timpului şi dincolo de acesta; el nu aparţine tărîmului ideilor_ eterne. Schimbarea - schimbarea fonetică, analogică, semantică - este un element esenţial al limbajului. Cu toate acestea, studiul tuturor acestor fenomene nu este suficient pentru a ne face să înţelegem funcţia generală a limbajului. Pentru analiza fiecărei forme simbolice sîntem dependenţi de datele istorice. Problema privi- ■ toare la ceea ce „sînt" mitul, religia, arta, limbajul nu poate afla un răspuns de o manieră pur abstractă, printr-o definiţie logică. Pe de altă parte,

atunci cînd studiem religia, arta şi limbajul dăm totdeauna peste probleme structurale generale aparţinînd unui tip diferit de cunoaştere. Aceste probleme trebuie să fie tratate în mod separat; ele nu pot fi abordate şi nu pot fi rezolvate doar cu ajutorul investigaţiilor istorice.

în secolul al XlX-lea exista încă 'o opinie curentă si general acceptată - aceea că istoria este singura cheie pentru un studiu ştiinţific al vorbirii omeneşti. Toate realizările importante ale lingvisticii vin din partea unor învăţaţi al căror interes istoric a prevalat într-un asemenea grad încît aproape excludea orice altă tendinţă de gîndire. Jakob Grimm a pus primele baze ale unei gramatici comparative a limbilor germanice. / Gramatica comparativă a limbilor indo-europene a fost^ inaugurată de către Bopp si Port si perfecţionată de către A. Schleicher, Karl Brugmânn şi B. Delbriick. Primul care a ridicat problema istoriei lingvistice a fost Hermann Paul. El era pe deplin conştient de faptul că cercetarea istorică singură nu poate rezolva toate problemele vorbirii omeneşti. El a insistat asupra faptului că cunoaşterea istorică are totdeauna nevoie de o completare prin cunoaşterea de ordin sistematic. Fiecărui domeniu al cunoaşterii istorice, afirma el, îi corespunde o ştiinţă care se ocupă de condiţiile generale în care evoluează obiectele istorice si examinează acei factori care rămîn invariabili de-a lungul tuturor schimbărilor pe care le cunosc fenomenele umane.[11] Secolul al XlX-lea a fost nu numai un secol al istoriei, ci si unul al psihologiei. Prin urmare, era cu totul firesc să se presupună - faptul apare chiar ca de la sine înţeles - că principiile istoriei lingvistice trebuiau să fie căutate în domeniul psihologiei. Acestea au fost cele două pietre de temelie fundamentale ale studiilor lingvistice. „Paul si majoritatea contemporanilor săi", scrie Leonard Bloomfield'
s-au ocupat numai de limbile indo-europene si, din cauza neglijării problemelor descriptive, au refuzat să se ocupe de limbile a căror istorie era necunoscută. Această limitare i-a împiedicat să cunoască tipurile de structuri gramaticale străine, care le-ar fi deschis ochii asupra faptului că nici trăsăturile fundamentale ale gramaticii indo-europene (...) nu sînt cîtuşi de puţin universale pentru vorbirea omenească. (...) Alături de marele fluviu al cercetării istorice curgea, totuşi, un şuvoi mic dar rapid al cercetării
[11] Herman Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (Hallc, 1880), cap.l. Trad. engl. de H.A. Strong (Londra, 1889).

lingvistice generale. (...) Unii cercetători au văzut din ce în ce mai limpede legătura naturală dintre studiile descriptive şi cele istorice. (...) Fuzionarea acestor două curente de cercetare a pus în evidenţă cîteva principii care nu erau evidente pentru marii savanţi în ""omeniul indo-europenismului din secolul al XlX-lea. (...) Orice ludiu al limbajului se bazează pe compararea a două sau mai multe seturi de date descriptive. Precizia şi caracterul lui complet depind numai de aceste date. Pentru a descrie o limbă nu este nevoie de nici o cunoştinţă istorică; de fapt, cercetătorul care permite ca asemenea cunoştinţe să-i afecteze descrierea este nevoit să-si denatureze datele. Descrierile noastre trebuie să fie lipsite de prejudecăţi dacă vrem ca ele să ne ofere o bază solidă pentru cercetarea comparativă.[12]
Acest principiu metodologic si-a aflat prima şi, într-un sens, cea mai clasică expresie a lui în opera unui mare lingvist si mare gînditor filozofic. Wilhelm von Humboldt a făcut jgrimul pas către clasificarea limbilor de pe glob şi reducerea lor la cîteva tipuri fundamentale. în acest scop el nu putea folosi metode pur istorice. Limbile pe care le-a studiat nu mai erau doar tipuri de limbi indo-europene. Interesul său era cu adevărat multilateral; el includea întregul domeniu al fenomenelor lingvistice. Wilhelm von Humboldt a oferit prima descriere analitică a limbilor băştinaşilor din America utilizînd materialul bogat pe care fratele său, Alexander von Humboldt, 1-a adus cu sine la înapoierea din călătoriile exploratorii pe care le făcuse pe continentul american. în volumul al doilea al marii sale lucrări consacrate speciilor limbajului omenesc[13], W. von Humboldt a elaborat prima gramatică comparativă a limbilor austroneziene, indoneziene şi melaneziene. Totuşi, pentru această gramatică riu erau disponibile nici un fel de date istorice, istoria acestor limbi fiind total necunoscută. Humboldt a trebuit să abordeze problema dintr-un unghi cu totul nou si să-si netezească singur calea.
[12] Bloomfield, *Languagc* (New York, Hoit & Co., 1933), pp. 17 şi urm.
[13] Berlin (1836-1839). Vezi Humboldt, *Gcsammeltc Schriftcn* (Academia din Berlin), voi. VII, partea I.

Şi totuşi, metodele lui au rămas strict empirice; ele se bazau pe observaţii, nu pe speculaţie. Dar Humboldt nu s-a mulţumit cu descrierea faptelor particulare. Din faptele de care dispunea el a tras imediat concluzii generale foarte bogate în consecinţe. Este imposibil, menţiona el, să dobîn-dim o

înţelegere a caracterului si funcţiei limbajului omenesc atîta timp cît îl considerăm a fi o simpla colecţie de „cuvinte". Adevărata diferenţă dintre limbi nu este o diferenţă de sunete sau semne, ci una de „viziuni despre lume *(Weltansichten).* O limbă nu este, pur şi simplu, un agregat mecanic de termeni. Descompunerea ei completă în cuvinte sau termeni înseamnă dezorganizarea şi dezintegrarea ei. O astfel de concepţie este dăunătoare, dacă nu chiar dezastruoasă, pentru orice studiu al fenomenelor lingvistice. Cuvintele si regulile care, conform ideilor noastre curente, con-stitue un limbaj, susţine Humboldt, există cu adevărat doar • în actul vorbirii articulate. A le trata ca entităţi separate „nu constituie nimic altceva decît un produs mort al analizei noastre ştiinţifice făcute de mîntuială". Limbajul trebuie considerat **mai** curihcLca *energeia* decît ca *ergqn***. El nu este un **lucru gata** făcut, ci un proces continuu; el este activitatea spiritului omenesc repetată întruna, care constă în utilizarea sunetelor articulate pentru a exprima gîndirea.[14]

Opera lui Humboldt a fost mai mult decît un progres remarcabil în gîndirea lingvistică. Ea ajnarcat. de asemenea, o epocă noul '" istoria filozofiei limbajului. Humboldt nu a fost nici un erudit care s-a specializat în fenomene lingvistice particulare, nici un metafizician precum Schelling sau Hegel. El a urmat metoda „critică" a lui Kant, fără să se lase ,AjM.tîrît în speculaţii precum cele privitoare lajesenta__sau-iiri^ ginea limbajului. Ultima problemă lîîcF nu este măcar menţionată vreodată în opera sa. Preponderente în lucrarea

* *Energcia,* eficacitate, acţiune, forţă (limba greacă). *(N.t.)*

** *Ergon,* muncă, operă, lucru (limba greacă). *(N.t.)*

[14] Humboldt, *op. cit.,* pp.46 şi urm. O relatare mai detaliată a teoriei lui Humboldt este dată în lucrarea mea *Philosophic der symbolischen Formcn,* I, pp. 98 şi urm.

lui sînt problemele structurale-ak. ..limbajului. Astăzi se admite în general că aceste probleme nu pot fi rezolvate doar prin metode istorice. Oameni de ştiinţă aparţinînd diferitelor şcoli şi lucrînd în domenii diferite sînt unanimi în sublinierea faptului că lingvistica descriptivă nu poate fr^acută niciodată inutilă de către lingvistica istorică, pentru că aceasta din urmă trebuie să se sprijine totdeauna pe descrierea acelor stadii ale dezvoltării limbajului care ne sînt direct accesibile.[15] Din punct de vedere al istoriei generale a ideilor, este foarte interesant şi remarcabil faptul că lingvistica suferă, în această privinţă, aceeaşi schimbare pe care o găsim în alte ramuri ale cunoaşterii. Vechiul pozitivism a fost înlocuit printr-un principiu nou pe care-1 putem numi structuralism. Fizica clasică era convinsă că, pentru a descoperi legile generale ale mişcării, trebuie să începem totdeauna cu studiul deplasărilor „punctelor materiale". Lucrarea lui Lagrange *Mecanique analytique* se baza pe acest principiu. Mai tîrziu, legile cîmpului electromagnetic, aşa cum au fost descoperite de către Faraday şi Maxwell, tindeau către concluzia opusă. Devenea clar că cîmpul electromagnetic nu putea fi descompus total în puncte individuale. Un electron nu mai era privit ca o entitate independentă, cu o existentă proprie; el era definit ca un punct-limită în cadrul cîmpului considerat ca întreg. în felul acesta a apărut un nou tip de „fizică a cîmpului" care, în multe privinţe, era diferită de vechea concepţie a mecanicii **clasice,** O dezvoltare asemănătoare găsim în biologie. Noile teorii holiste, care au devenit predominante, o dată cu începutul secolului al XX-lea, s-au întors la vechea definiţie aristotelică a organismului. Ele au insistat asupra faptului câ în lumea organică „întregul precede părţile". Aceste teorii nu neagă faptele evoluţiei, dar ele nu-le mai pot interpreta în acelaşi sens în care au făcut-o Darwin şi darvinistii ortodocşi.[16] Cît priveşte psihologia, ea urmase, în tot secolul ---------- \

[15] Vezi, de exemplu, Jispcrson, *The Philosophy of Grammar* (New York, Hoit & Co., 1924), ppbo şi urm.

[16] Vezi J.B.S. Haldane) *The **Cavses** of Evolution* (New York şi Londra, 1932).

al XlX-lea, cu cîteva excepţii, calea trasată de Hume. Singura metodă pentru a explica un fenomen psihic era aceea de a-1 reduce la elementele lui constitutive elementare. Toate faptele complexe erau considerate o acumulare, un agregat de simple date senzoriale. Psihologia gestaltistă modernă a criticat si a distrus această concepţie; în felul acesta ea a pregătit terenul pentru un nou tip de psihologie structurală.

Dacă lingvistica adoptă şi ea, acum, aceeaşi metodă, si se concentrează tot mai mult asupra problemelor structurale, aceasta nu înseamnă, desigur, că punctele de vedere mai vechi şi-au pierdut ceva din interes şi importanţă. Dar în loc de a se mişca în linie dreaptă, în loc de a fi preocupată exclusiv de ordinea cronologică a fenomenelor limbii, cercetarea lingvistică descrie o linie eliptică, avînd două puncte focale. Unii cercetători au mers atît de departe, încît au susţinut că îmbinarea perspectivei descriptive cu perspectiva istorică - semnul distinctiv al lingvisticii în întregul secol al

XlX-lea - a constituit o greşeală din punct de vedere metodologic. în cursurile sale, Ferdinand de Saussure declara că întreaga idee a unei „gramatici istorice" ar trebui să fie abandonată. Gramatica istorică, sublinia el, este un concept hibrid. Ea conţine două elemente disparate care nu pot fi reduse la un numitor comun si nu pot fi contopite într-un întreg organic. Conform părerii lui Saussure, studiul limbajului omenesc nu constituie obiectul *unei* ştiinţe, ci a două ştiinţe. într-un astfel de studiu trebuie să distingem mereu între două axe diferite, „axa simultaneităţii" şi „axa . succesiunii". Gramatica',' prin însăşi natura si esenţa ei, aparţine primului tip. Saussure trasează o linie clară între *la langue* şi *la parole.* Limbajul *(la langue)* este universal, pe cînd procesul vorbirii *(la parole),* ca proces temporal, este individual. Fiecare individ are modul său propriu de vorbire. Dar într-o analiză ştiinţifică a limbajului noi nu ne ocupăm de aceste diferenţe individuale; noi studiem un fapt social care urmează regulile generale - reguli destul de independente de vorbitorul individual. Fără asemenea jegul] limba-jul nu şi-ar putea îndeplini sarcina principală; ef nu ar putea

fi întrebuinţat ca un mijloc de comunicare între toţi membrii unei comunităţi de limbă. Lingvistica „sincronică" se ocupă de raporturile „structurale constante; lingvistica „diacronică" *w* se ocupă de fenomenele care variază şi se dezvoltă în timp;[17] Unitatea, structurală fundamentală a limbajului poate fi studiată şi probată în două moduri. Această unitate apare deodată în latura materială si în cea formală, mamfestîndu-se nu numai în sistemul formelor gramaticale, ci şi în sistemul ei sonor. Caracterul unei limbi depinde de ambii factori. Dar problemele structurale ale.fonologiei au constituit o descoperire mult mai tîrzie decît cele ale sintaxei sau morfologiei. Este evident şi neîndoielnic faptul că există o ordine şi ,oj logică în formele limbii. Clasificarea acestor forme şi reducerea lor la reguli definite^constituie una din primele sarcini ale gramaticii ştiinţifice. într-o perioadă foarte timpurie metodsle pentru acest studiu atinseseră un înalt grad de perfecţiune. Lingviştii moderni se referă încă la gramatica sanscrită a lui Panini, care datează aproximativ din perioada cuprihsaTritre anii 350Lşi_250_JL_Chr., ca la unul din cele mai mari monumente ale inteligenţei umane. Ei susţin că **pîna** astăzi nici o limbă nu a fost descrisă atît de perfect. Gramaticienii greci au făcut o analiză atentă a părţilor de vorbire pe care le-au găsit în limba greacă şi erau interesaţi de tot felul de probleme sintactice şi stilistice. Aspectul material al problemei era, totuşi, necunoscut, iar importanţa lui a rămas nerecunoscută pînă la începutul secolului al XlX-lea. Acum aflăm primele încercări de a trata în mod ştiinţific fenomenele transformării sunetului. Lingvistica istorică modernă â început cu o investigare a asemănărilor fonetice uniforme. Cuvintele limbilor germanice, după cum a arătat R.K. Rask în 1918, au o legătură formală regulată, în aspecte ale sunetului, cu cuvintele altor limbi indo-europene. în cartea sa de gramatică germană, Jakob Grimm a făcut o expunere sistematică a asemănărilor consoanelor limbilor germanice cu cele ale altor limbi indo-europene. Aceste

[17] Vezi cursurile lui Ferdinand de Saussure, publicate postum sub titlul *Cours de Imguistique generale* (19] 5; ed. a 2-a, Paris, 1922).

prime observaţii au devenit temelia lingvisticii moderne si a gramaticii comparative. Dar ele erau înţelese si interpretate într-un sens pur istoric. Iubirea romantică pentru trecut i-a insuflat lui Jakob Grimm prima si cea mai profundă inspiraţie. Acelaşi spirit romantic 1-a condus pe Friedrich Schlegel la descoperirea limbii şi înţelepciunii Indiei.[18] Totuşi, în_a_ doua jumătate a secolului al XlX-lea, interesul pentru studiile lingvistice a fost dictat de alte impulsuri intelectuale şi a început să predomine o interpretare materialistă. Marea ambiţie a aşa-numiţilor „noi gramaticieni'; a fost aceea de a dovedi că metodele lingvisticii se aflau la acelaşi nivel cu cele ale ştiinţelor naturii. Dacă lingvistica trebuia considerată ca o ştiinţă exactă, ea nu se putea mulţumi cu reguli empirice vagi care descriu fenomene istorice particulare. Ea trebuia să descopere legi care în forma lor logică erau comparabile cu legile generale ale- naturii. Fenomenele transformării fonetice păreau să dovedească existenţa unor astfel de legi. Noii gramaticieni negau existenţa unei transformări sporadice a sunetului. După opinia lor, orice, iransformare fonetică urmează legi intangibile. Drept urmare, sarcina lingvisticii este aceea de a

urmări toate fenomenele vorbirii umane pînă la acest strat fundamental: legile fonetice care sînt necesare şi nu admit nici o excepţie.[19]

Structuralismul modern, asa cum a fost dezvoltat în lucrările lui Trubetzkoy şi în *Travaux du Cercle Linguistique,* a abordat problema dintr-un unghi total diferit. El nu a abandonat speranţa găsirii unei „necesităţi" în fenomenele vorbirii umane; dimpotrivă, el a accentuat această necesitate. Dar pentru structuralism, adevăratul concept de necesitate trebuia să fie redefinît' şt înţeles într-un sens mai curînd teleologic, decît într-un sens pur cauzal. Limbajul nu este, pur şi simplu, un agregat de sunete şi cuvinte; el este un sistem. Pe de altă parte, ordinea lui sistematică nu poate fi

[18] *Uber dieSprache und Weisheit der/nder(l%0&).*

[19] Acest program a fost dezvoltat, de exemplu, de către H. Osthoff si K. Brugmann în *Morphologischc Untersuchungen* (Leipzig, 1878). Pentru detalii vezi Bloomfield, *op. cit,* capitolele I, XX, XXI.

descrisă în termeni ai cauzalităţii fizice sau istorice. Fiecare idiom particular are o structură proprie^ atît în sens formal, cît şi în sens material. Dacă examinăm fonemele^ diferitelor limbi, găsim tipuri diferite care nu pot fi subsumate unei scheme uniforme şi rigide. în alegerea acestor foneme, diferitele limbi manifestă caracteristici specifice proprii. Cu toate acestea, poate fi dovedită existenta unei le^ăţuri^ştnnş© între fonemele unei anumite limbi. Această legătură este relativă, nu absolută; este ipotetica, nu apodictică. Nu p jputem deduce în mod aprioric din regulile logice generale; trebuie să ne sprijinim pe date empirice. Iar aceste date prezintă o coerenţă internă. O dată ce am aflat cîteva date fundamentale, ne aflăm în situaţia de a deduce din ele alte date care sînt legate în mod invariabil de cele dintîi. Formulînd programul acestui nou structuralism, V. Brondal arată că „ar trebui să studiem condiţiile structurii lingvistice, ar trebui să distingem, în sistemele fonologice şi morfologice, ceea ce este posibil de ceea ce este imposibil, ceea ce este întîmplător, de ceea ce este necesar."[20]

Dacă acceptăm acest punct de vedere, atunci chiar baza
. materială a vorbirii omeneşti, chiar fenomenele sonore însele
trebuie să fie studiate într-un mod nou şi sub un aspect
diferit. De fapt, nu mai putem admite că există o bază doar
materială. Distincţia între formă şi conţinut se dovedeşte
artificială şi inadecvată. Vorbirea este o unitate indisolubilă
care nu poate fi despărţită în doi factori independenţi şi
, izolaţi, formă şi conţinut. Tocmai în acest principiu se află
r diferenţa dintre noua fonologie şi tipurile mai vechi de
fonetică. Ceea ce studiem în fonologie nu sînt sunete fizice,

[20] V. Brondal, „Structure et variabilite des systemes morphologiques", *Scientia* (augustl935), p.119. Pentru o prezentare detaliată a problemelor si metodelor structuralismului lingvistic modern vezi articolele publicate în *Travaux du Cercle Linguistique de Prague* (1929 şi urm.); în special H.F. Pos, „Perspestives du structuralisme", *Travaux* (1929), pp. 71 şi urm. O privire generală asupra istoriei structuralismului a fost oferită de către Roman Jakobson, „La Scuolâ Linguistica di Praga", *La cultura* (Anno XII), pp. 683 si urm. (Citatul de mai sus din Brondal este redat în text în limba franceză. - *N.t.)*

ci semnificante. Lingvistica nu este interesată de natura sunetelor, ci de funclia lor semantică,, Şcolile pozitiviste din secolul al XlX-lea erau convinse că., fonetica si semantica pretindeau un studiu separat, după metode diferite. Sunetele vorbirii erau privite ca fenomene pur fizice care puteau fi descrise, ba chiar trebuiau să fie descrise în termeni ai fizicii sau ai fiziologiei. Din punctul de vedere metodologic general al noilor gramaticieni, o asemenea concepţie era nu numai de înţeles, dar şi necesară. Pentru că teza lor fundamentală, potrivit căreia legile fonetice nu admit nici o excepţie, se baza pe presupunerea că schimbarea fonetică este independentă de factorii nonfonetici. Dat fiind "că schimbarea sunetului nu este nimic altceva decît o **schimbare** în modul de pronunţare ^se considera - el trebuie să afecteze un fonem cu fiecare apariţie, indiferent de natura unei forme lingvistice particulare în care el apare. Acest dualism nu îl mai întîlnim în lingvistica recentă. Fonetica nu mai este un domeniu separat, ci a devenit acum parte integrantă a semanticii înseşi. Pentru că fonemul nu este o unitatea fizică, ci o unitate de semnificaţie. El a fost definit ca „unitatea minimă a trăsăturii distinctive a sunetului". Printre trăsăturile acustice ordinare ale oricărui enunţ verbal se află anumite trăsături care sînt semnificative; pentru că acestea sînt întrebuinţate pentru a exprima diferenţe de semnificaţie, pe cînd celelalte sînt nondistinctive. Fiecare limbă are sistemul propriu de foneme, de sunete distinctive. în limba chineză, schimbarea ,în înălţimea unui sunet este unul din mijloacele cele mai importante de schimbare a

semnificaţiei cuvintelor, pe cînd în alte limbi, o asemenea schimbare este lipsită de semnificaţie.[21] Din mulţimea nelimitată de sunete fizice posibile, fiecare lmibă-sel£gtează_mi număr limitat de sunete în calitate de foneme ale ei. Dar selecţia nu este făcută la Jnţîmplare, căci fonemele constitue un întreg coerent. Ele pot

[21] între limbile din familia indo-europeană, suedeza este, după cîtc ştiu, singura în care înălţimea tonului sau accentul au o funcţie semantică definită. In unele cuvinte suedeze, semnificaţia poate fi schimbată total prin caracterul acut sau grav al sunetului.

fi reduse la tipuri generale, la anumite modele fonetice.[22] Aceste modele fonetice par să fie printre trăsăturile cele mai persistente şi mai caracteristice ale limbajului. J>a|>ir subliniază faptul că fiecare limbă are o tendinţă puternică de a-şi păstra intact modelul fonetic:

Vom atribui concordanţele şi deosebirile în forma lingvistică - model fonetic şi morfologie - tendinţei autonome a limbii, nu efectului plin de complicaţii al trăsăturilor individuale, difuze, care se combină cînd într-un mod, cînd în altul. Limba este, probabil, cel mai autonom, cel mai rezistent dintre toate fenomenele sociale. Este mai uşor s-o distrugi treptat decît să-i dezintegrezi forma individuală/[3]

Este, totuşi, foarte dificil de răspuns la întrebarea despre ce înseamnă cu adevărat această „formă individuală" a limbii. Atunci cînd sîntem confruntaţi cu această întrebare, ne aflăm totdeauna între două rele. Trebuie să evităm două extreme, două soluţii radicale care, într-un anumit sens, sînt ambele neadecvate.' Dacă teza că fiecare limbă îşi are forma individuală trebuie să implice că este inutilă căutarea unor trăsături comune în vorbirea omenească, ar trebui să admitem că simpla idee a unei filozofii a limbajului este un castel în Spania. Dar ceea ce este expus obiecţiei dintr-un punct de vedere empiric nu este atît de mult existenţa, cît specificarea clară a acestor trăsături comune. în filozofia greacă, însuşi termenul „Logos" a sugerat şi a susţinut totdeauna id'eea unei identităţi fundamentale între actul

[22] Pentru detatii vezi Bloomfield, *op.cit,* în special capitolele V şi VI.

[23] Sapir, *Languagc,* p.220. Pentru diferenţa dintre „fonetică" şi „fonologie" vezi Trubetzkoy, „La phonologie actuelle", în *Journal de psychologie* (Paris, 1933), voi. XXX. Conform opiniei lui Tru|>etzkoy_, sarcina foneticii este aceea de a sjudia factorii materiali ai sunetelor vorbirii umane, vibraţiile acrului corespunzătoare diferitelor sunete sau mişcările producătoare de sunet ale vorbitorului. Fonologia, în loc de a studia sunetele fizice, studiază „fonemele", adică elementele constitutive ale semnificaţiei lingvistice. Din punctul de vedere al fonologiei, sunetul este doar „simbolul **material ăf** fonemului'". Fonemul însuşi este „imaterial" întrucît semnificaţia nu este descriptibilă în termeni ai hzicii sau ai fiziologici.

vorbirii si actul gîndirii. Gramatica şi logica erau concepute ca două ramuri de cunoaştere diferite, avînd acelaşi conţinut. Chiar logicienii moderni, ale căror sisteme au deviat foarte mult de la logica clasică aristotelică, au fost totuşi de aceeaşi părere. John Stuart Mill, întemeietorul unei „logici inductive", afirma că gramatica este partea cea mai elementară a logicii, pentru că ea constituie începutul analizei procesului gîndirii. Conform lui Mill, principiile si regulile gramaticii sînt mijloacele prin care formele limbajului sînt făcute să corespundă cu formele universale ale gîndirii. Dar Mill nu s-a mulţumit cu această afirmaţie. El a presupus chiar că un sistem al părţilor de vorbire-un sistem care fusese dedus din gramatica latină si greacă - avea o validitate generală si obiectivă. Distincţiile dintre diferitele părţi de vorbire, dintre cazurile substantivelor, modurile si timpurile verbelor si funcţiile participiilor erau considerate de către Mill a fi distincţii aparţinînd gîndirii şi nu numai cuvintelor. „Structura fiecărei propoziţii", declară el, „este o lecţie de logică".[24] Procesul cercetării lingvistice a făcut ca această poziţie să fie tot mai greu de susţinut. Căci s-a ajuns să se recunoască în general că sistemul părţilor ne vorbire nu are un caracter fix şi uniform, ci variază de la o limbă la alta. S-a observat, în plus, că si în cazul acelor limbi care sînt derivate din latină există multe trăsături care nu pot fi exprimate în mod adecvat în termeni şi categorii obişnuite ale limbii latine. Cercetători ai limbii franceze au subliniat adeseori faptul că gramatica franceză ar fi căpătat o formă cu totul diferită dacă nu ar fi fost scrisă de către discipoli ai lui Aristotel. Ei au menţionat că aplicarea distincţiilor gramaticii latine la limba engleză sau franceză a condus la multe erori grave si s-a dovedit a fi un obstacol serios în descrierea lipsită de prejudecăţi a fenomenelor lingvistice.[25] Multe distincţii gramaticale pe care le credem fundamentale si necesare îsi pierd valoarea sau cel puţin devin nesigure de

[24] Paragraful care urmează se bazează pe articolul meu „Influenţa limbajului asupra dezvoltării gîndirii ştiinţifice", *Journal of Philosophy,* XXXIX, No. 12 (iunie, 1942), pp. 309-327.'

[25] Vezi F.Bruno, *Lapensec ctla langue*(Paris, 1922).

îndată ce examinăm alte limbi decît cele din familia in-do-europeană. Faptul că trebuie să existe un sistem definit si unic al părților de vorbire, care trebuie considerat ca un constituent necesar al vorbirii si gîndirii raționale, s-a dovedit a fi o iluzie.[26]
Toate acestea nu dovedesc cu necesitate că trebuie să abandonăm vechiul concept al unei *grammaire generale et raisonnee,* o gramaficaTgeneralăţazată pe principii raționate. Dar trebuie să redefinim acest concept şi să-1 formulăm A torta toate limbile să intre în patul -
^^ toate limbile să
procustian al unui singur sistem al pârtilor de vorbire ar fi o. încercare zadarnică. Mulți lingviști moderni au mers atît de departe încît ne-au prevenit chiar împotriva termenului de „gramatică generală", considerînd că el reprezintă mai curînd un idol decît un ideal ştiințific.[27] Totuşi, o astfel de atitudine radicală intransigentă nu a fost împărtăşită de către toți cercetătorii domeniului. Au fost făcute eforturi serioase pentru a menține şi apăra concepția despre o gramatică filozofică. Otto Jespersen a scris o carte dedicată special filozofiei gramaticii în care a încercat să demonstreze că, alături sau deasupra sau în spatele categoriilor sintactice care depind de structura fiecărei limbi aşa cum este ea în realitate, există anumite categorii care sînt independente de faptele mai mult sau mai puțin accidentale ale limbilor existente. Ele sînt universale prin aceea că sînt aplicabile tuturor limbilor. Jespersen a propus ca aceste categorii să fie numite „noționale" şi a considerat că este sarcina gramaticianului, în orice caz, de a investiga relația dintre categoriile noționale şi cele sintactice. Acelaşi punct de vedere a fost exprimat si de către alți cercetători, precum Hjelmstev şi Brondal.[28] După Sapir, orice limbă conține anumite categorii necesare şi indispensabile alături de altele care au un caracter mai

[26] Pentru mai multe detalii, vezi Bloomfield, *op.cit.,* pp. 6 şi urm., şi Sapir, *op.cit.,* pp.124 şi urm.
[27] Vezi, de exemplu, Vendryes, *Le langage* (Paris, 1922), p.193.
[28] Vezi Hjelmstev, *Principes de grammaire generale* (Copenhaga, 1928), Brondal,, *Ordklassame.* (Resume: Les partics du discours partes orationis, Copenhaga, 1928.)

accidental.[29] Ideea unei gramatici generale sau filozofice nu este, prin urmare, cîtuşi de puțin invalidată de progresul, cercetării lingvistice, deşi nu mai putem spera să realizăm o astfel de gramatică prin mijloacele simple care au fost întrebuințate în încercările anterioare. Vorbirea omenească trebuie să îndeplinească nu numai o sarcină logica universală, ci si" o sarcină socială, care depinde de condițiile sociale specifice ale comunității lingvistice. De aceea, nu ne putem aştepta lă o identitate adevărată, la o corespondentă de unu la unu între formele gramaticale şi cele logice. O analiză empiricâ~şrăe§cnptivă a formelor gramaticale îşi propune o sarcină diferită şi conduce la alte rezultate decît acea analiză structurală care, de exemplu, este oferită în lucrarea lui Carnap *Sintaxa logică a limbajului.*
Pentru a afla un fir al Ariadnei care să ne călăuzească prin labirintul complicat şi enigmatic al vorbirii omeneşti, trebuie să procedăm într-o dublă manieră. Trebuie să încercăm să aflăm q_ordine<flogică si sistematică, sau una cronologică şi genetică. în cazul din urmă, încercăm să urmărim idiomurile individuale şi variatele tipuri lingvistice, înapoi, pînă la un stadiu anterior, comparativ simplu si amorf. încercări de acest fel au fost făcute adeseori de către lingviști din secolul al XIX4ea cînd devenise curentă opinia că vorbirea omenească, înainte de a fî putut atinge formele ei prezente, a trebuit să treacă printr-un stadiu în care nu existau nici un fel de forme sintacfice sau morfologice definite. La început, limbile erau formate din elemente simple, din rădăcini monosilabice. Romantismul a favorizat acest punct de vedere. A,W~-Schkgel a propus o teorie conform căreia limba s-a dezvoîtaTdintr-o stare mai veche neorganizată, amorfă. Din această stare ea a trecut, într-o
ordine fixată, la stadii mai avansate - la un stadiu izolant, unul aglutinant, unul flexionar. -Limbile flexionaile-sînt, după Schleg'el, ultima treaptă în evoluție; ele sînt limbile cu ader_„ vărat organice. O analiză descriptivă minuțioasă a distrus, în *'r* majoritatea cazurilor, evidența pe care se bazau aceste teorii. **V** în **cazulJimbdLchineze,** care era citată în mod obişnuit ca un exemplu de limbă constînd din rădăcini monosilabice, a putut apărea ca probabil faptul că stadiul ei izolant actual a fost precedat Je un stadiu flexionar.[30] Nu cunoaştem nici o limbă lipsită de elemente formale sau structurale, deşi

exprimarea relaţiilor formale, precum diferenţa dintre subiect si complement, dintre atribut si predicat variază mult de la o limbă la alta. Fără formă, limba pare nu numai un construct istoric extrem de problematic, dar si o contradicţie în termeni. Limbile naţiunilor celor mai necivilizate nu sînt cîtusi de puţin lipsite de formă; dimpotrivă, ele prezintă, în cele mai multe cazuri, o structură foarte complicată. A. Meillet, un lingvist modern care poseda o cunoaştere extrem de cuprinzătoare a limbilor din lume, declara că nici un idiom cunoscut nu ne dă cea mai mică idee despre ceea ce poate să fi fost limbajul primitiv. Toate formele graiului omenesc sînt perfecte în măsura în care reuşesc să exprime sentimente şi gînduri într-o manieră clară si adecvată. Aşa-numitele limbi primitive sînt la fel de mult în concordantă cu condiţiile civilizaţiei primitive si cu tendinţa generală a spiritului primitiv, pe cît sînt în concordantă propriile noastre limbi cu scopurile culturii noastre rafinate şi sofisticate. în limbile din familia bantu, de exemplu, fiecare substantiv aparţine unei clase definite, şi fiecare clasă de acest fel este caracterizată'prin prefixul ei special. Aceste prefixe nu apar numai la substantive ca atare, dar trebuie să fie repetate, potrivit unui sistem foarte complicat de acorduri si congruente, în toate părţile propoziţiei care se referă la substantiv.[3']

[30] Vezi B. Karlgren, „Le Proto-Chinois-, langue flexionelle", *Journal asiatique* (1902).

[31] Pentru alte detalii vezi C. Meinhof, *Grundzugc einer vcrgleichenden Gramatik dei Bantu-Sprachen* (Berlin, 1906).

Varietatea idiomurilor individuale şi eterogenitatea tipurilor lingvistice apar într-o lumină cu totul diferită, după cum sînt privite dintr-un punct de vedere filozofic sau dintr-un punct de vedere ştiinţific. Lingvistul se bucură de această varietate; el plonjează în oceanul graiului omenesc fără speranţa de a-i sonda adevărata adîncime. în toate epocile filozofia s-a mişcat în direcţia opusă. Leibniz a subliniat că fără o *Characteristica generalis* nu vom afla niciodată o *Scientia generalis.* Logica simbolică modernă urmează aceeaşi tendinţă. Dar chiar dacă această sarcină ar fi înde-plinită, o filozofie a culturii umane ar trebui să se confrunte totuşi cu aceeaşi problemă. într-o analiză a culturii umane trebuie să acceptăm faptele în forma lor concretă, în toată diversitatea şi divergenţa lor. Filozofia limbajului se confruntă aici cu aceeaşi dilemă care apare în studiul oricărei forme simbolice. Sarcina cea mai înaltă, de fapt unica, a tuturor acestor forme este aceea de a-i_uni pe oameni. Dar nici una dintre ele nu poate realiza această unitate fără ca, în acelaşi timp, să-i împartă şi să-i separe pe oameni. Astfel, ceea ce jyntentipnat să asigure armonia culturii devine sursa conflictelor şi disensiunilor celor mai profunde. Aceasta este marea antinomie, dialectica vieţii religioase.[32] Aceeaşi dialectică apare în limbajul omenesc. Fără limbaj nu ar exista nici o comunitate de oameni. Şi totuşi, nu există nici un obstacol mai serios pentru o asemenea comunitate decît diversitatea limbilor. Mitul si religia refuză să privească această diversitate ca pe un fapt necesar şi inevitabil. Ele îl atribuie mai curînd unei greşeli sau unei vini a omului decît constituţiei sale originare si naturii lucruriLor. în multe mitologii găsim analogii izbitoare cu povestea biblică despre Turnul Babei. Chiar în timpurile moderne, omul a păstrat o nostalgie profundă pentru acea Vîrstă de Aur în care omenirea se mai afla în posesia unui limbaj uniform. El priveşte înapoi la starea primitivă ca la un paradis pierdut. Chiar în

[32] Vezi *supra,* cap.VII.

tărîmul filozofiei^ nu a dispărut complet vechiul vis al unei *lingua Adamica*- limbajul „autentic" al primilor strămoşi ai omului, un limbaj care nu consta numai în semne convenţionale, *£i* expjrima mâi curînd adevărata natură_ si_ eşenta~" a lucrurilor. Problema acestei *lingua Adamica* a continuat să fie discutată în mod serios de către filozofi si mistici din secolul al XVII-lea.[33]

Şi totuşi, adevărata unitate a limbii, dacă o astfel de unitate, există, nu poate fi una substanţială; ea trebuie definită mai curînd ca o unitate funcţională. O asemenea unitate nu presupune o identitate materială sau formală. Două limbi diferite pot reprezenta extreme opuse atît în privinţa sistemului lor fonetic, cît si în privinţa sistemului părţilor de vorbire. Aceasta nu le împiedică să îndeplinească aceeaşi sarcină în viaţa comunităţii de limbă. Importantă aici nu este varietatea mijloacelor, ci adaptarea la scop şi concordanta cu acesta. Putem crede că acest scop comun este atins cu mai multă perfecţiune într-un tip lingvistic decît în altul. Chiar Humboldt, care, în general vorbind,

nu era dispus să judece valoarea idiomurilor particulare, privea totuşi limbile flexionare ca pe un fel de model de perfecţiune. Pentru el, forma flexionară era *die einzig gesetzmăssige Form,* singura_ formă care este în întregime consecventă si urmează reguli precise.[34] Lingviştii moderni ne-au avertizat împotriva unor astfel de judecăţi. Ei ne spun că nu avem nici un standard Comun si unic pentru a estima valoarea tipurilor lingvistice. Compararea tipurilor poate crea impresia că unele au avantaje clare asupra celorlalte, dar o analiză mai atentă ne poate convinge de obicei că ceea ce numim defectele unui anumit tip poate fi compensat si contrabalansat prin alte merite. Dacă dorim să înţelegem limbajul, declară Şapir, trebuie ca spiritul nostru să renunţe la valorile preferate şi să ne

[33] Vezi, de exemplu, Leibniz, *Nouveaux cssais sur l'cntendcmcnt humain,* cartea a Ill-a, cap. 2.

[1] Humboldt, *op.cit.,* VII, partea a Ii-a, p.162.

obişnuim a privi la limba engleză, ca şi la limba hotentoţilor, cu aceeaşi detaşare imperturbabilă si totuşi interesată.[35]

Dacă sarcina vorbirii omeneşti ar fi aceea de a copia sau de a imita ordinea dată sau creată a lucrurilor, cu greu am putea păstra o asemenea detaşare. Nu am putea evita concluzia că, pînă la urmă, una din cele două copii trebuie să fie mai bună; că una trebuie să fie mai aproape, cealaltă mai ' departe de original. Totuşi, dacă atribuim vorbirii o funcţie mai curînd productivă şi constructivă decît una reproductivă, atunci vom judeca cu totul diferit. în acest caz, nu „opera", ci „energia" limbajului este de o importanţă supremă. Pentru a măsura această energie trebuie să studiem procesul lingvistic însuşi, în loc să-i analizăm pur si s implu apariţia, produsul si rezultatele finale.

Psihologii sînt unanimi în sublinierea faptului că fără înţelegerea adevăratei naturi a vorbirii omeneşti, cunoaşterea de către noi a dezvoltării intelectului uman ar rămîne superficială si inadecvată. Mai există totuşi o incertitudine con-siderabilă privind metodele unei psihologii a limbii. Fie că studiem fenomenele într-un laborator psihologic sau fonetic, sau ne bazăm numai pe metode introspective, căpătăm în mod invariabil aceeaşi impresie că aceste fenomene sînt atît de evanescente si fluctuante încît sfidează toate eforturile de stabilizare. în ce constă, atunci, diferenţa fundamentală între atitudinea mentală care poate fi atribuită unei creaturi necuvîntătoare - o fiinţă omenească înainte de achiziţionarea limbii sau un animal - şi cealaltă structură a intelectului care caracterizează un adult care stăpîneşte pe deplin limba maternă?

Lucru destul de curios, este mai uşor de răspuns la această întrebare pe baza exemplelor anormale ale dezvoltării vorbirii. Examinarea cazurilor Helen Keller şi Laura Bridgamn[36] a ilustrat faptul că, o dată cu prima înţelegere a

[35] Sapir,*op.cit,* p.130.

[36] Vezi *supra,* cap. III.

simbolismului vorbirii, are loc o adevărată revoluţie în viaţa copilului. Plecînd de aici, întreaga sa viaţă personală şi intelectuală capătă o formă cu totul nouă. Vorbind în linii mari, această schimbare poate fi descrisă spunînd că copilul trece de la o stare mai subiectivă la o stare obiectivă, de la o atitudine pur emoţională, la o atitudine teoretică. Aceeaşi schimbare poate fi observată în viata oricărui copil normal, deşi într-un mod mai puţin spectaculos. Copilul însuşi are un sens clar al importanţei noului instrument pentru dezvoltarea lui mentală. El nu este satisfăcut cu învăţarea pur receptivă, ci ia parte activă în procesul vorbirii, care este, în acelaşi timp, un proces de obiectivare progresivă. Profesorii care s-au ocupat de Helen Keller şi Laura Bridgman ne-au spus cu cîtă ardoare si nerăbdare, ambii copii, o dată ce înţeleseseră folosirea termenilor, au continuat să întrebe despre denumirile particulare ale tuturor obiectelor ce-i înconjurau.[37] Aceasta este, de asemenea, o trăsătură generală în dezvoltarea normală a vorbirii. „La începutul celei de a douăzeci şi treia luni", arată D.R. Major, „copilul deprinsese o manie umblînd după numirea lucrurilor, ca pentru a spune altora numele lor sau pentru a atrage atenţia noastră asupra lucrurilor pe care el le examina. Privea un obiect, arăta către el sau punea mîna pe el, îi pronunţa numele, apoi se uita la interlocutorii săi."[38] Această atitudine nu ar putea fi inteligibilă dacă în dezvoltarea mentală a copilului denumirea nu ar fi îndeplinit o funcţie de primă importanţă. Dacă un copil, atunci cînd învaţă să vorbească, ar avea de învăţat doar un anumit vocabular, dacă el ar vrea doar să imprime în mintea si memoria lui o mare masă de sunete artificiale si arbitrare, acesta ar fi un proces pur mecanic. El ar fi foarte laborios şi plictisitor si ar pretinde din partea copilului să facă un efort conştient prea mare, nu fără o anumită repulsie, dat fiind că

[37] Vezi *supra,* cap. III.
[38] David R. Major, *First Steps in Mental Growth* (New York, Macmillan, 1906), pp. 321 şi urm.

ceea ce se aşteaptă de la el să facă ar fi cu totul fără legătură cu nevoile lui biologice reale. „Foamea de nume" care apare la o anumită vîrstă la orice copil normal si care a fost descrisă de către toţi cercetătorii psihologiei copilului[39] dovedeşte contrariul. Ea ne aminteşte că aici sîntem confrun-taţi cu o problemă total diferită. Invăţînd să numească lucrurile, un copil nu adaugă, pur si simplu, o listă de semne artificiale ia cunoştinţele sale prealabile despre obiectele existente. Mai curînd, eL învaţă să formeze concepte ale acelor obiecte, să ajungă la o înţelegere cu lumea obiectivă. De acum înainte copilul se află pe un teren solid. Percepţiile jale vagi, nesigure, fluctuante şi sentimentele sale neclare încep să capete o formă nouă. Se poate spune că ele cristalizează în jurul numelui ca în jurul unui centru fix, al unui focar al gîndirii. Fără ajutorul numelui, orice nou progres făcut în procesul obiectivării ar înfrunta mereu riscul de a fi anulat în momentul următor. Primele denumiri de care copilul se foloseşte în mod conştient pot fi comparate cu un baston cu ajutorul căruia un orb dibuie drumul. Iar limbajul, luat ca un întreg, devine o poartă de intrare într-o lume nouă. Orice progres în acest domeniu deschide o perspectivă nouă, lărgeşte şi îmbogăţeşte experienţa noastră concretă. Rîvna şi entuziasmul de a vorbi nu îşi au originea I într-o simplă dorinţă de a învăţa sau de a folosi nume; ele f marchează dorinţa pentru descoperirea şi cucerirea unei lumi | obiective.[40] , . ■
Atunci cînd învăţăm o limbă străină, ne putem supune şi noi unei experienţe similare aceleia a copilului. în acest caz nu este suficientă achiziţionarea unui nou vocabular sau familiarizarea cu un sistem de reguli gramaticale abstracte. Toate acestea sînt necesare, dar constituie doar primul pas si
[39] Vezi, de exemplu, Clara şi William Stern, *Dic Kinderspmche* (Leipzig, 1907), pp. 175 şi urm.
[40] Pentru o discutare mai detaliată a acestei probleme vezi Cassircr, „Le langage et la construction du mondc des objcts", *Journal de psychologie,* XXXe Annee (1933), pp. 28-44.

cel mai puţin important. Dacă nu învăţăm să gîndim în noua limbă, atunci toate eforturile noastre sînt inutile. în majoritatea cazurilor, această cerinţă ne apare extrem de greu de îndeplinit. Lingvişti şi psihologi s-au întrebat adeseori cum de este posibil ca un copil să realizeze prin propriile eforturi o sarcină pe care nici un adult nu o poate îndeplini vreodată în acelaşi mod sau la fel de bine. Putem răspunde, poate, la această întrebare dificilă privind înapoi la analiza noastră precedentă. într-un stadiu ulterior şi mai avansat al vieţii noastre conştiente, nu putem repeta niciodată procesul care a condus la prima noastră pătrundere în lumea vorbirii omeneşti. în agilitatea, prospeţimea si elasticitatea primei copilării, acest proces a avut o semnificaţie cu totul diferită. în mod destul de paradoxal, dificultatea reală constă mult mai puţin în învăţarea limbii noi decît în uitarea celei cunoscute înainte. Nu ne mai aflăm în condiţia psihică a copilului care dobîndeste pentru prima dată o concepţie despre lumea obiectivă. Pentru adult, lumea obiectivă are deja o formă definită ca rezultat al activităţii limbii care, într-un anumit sens, a modelat toate celelalte activităţi ale noastre. Percepţia, intuiţiile si conceptele noastre s-au întrepătruns cu termenii şi formele limbii noastre materne. Sînt necesare eforturi mari pentru' a slobozi legătura dintre cuvinte şi lucruri. Si totuşi, atunci cînd ne apucăm să învăţăm o limbă nouă, trebuie să facem asemenea eforturi şi să separăm cele două elemente. Depăşirea acestei dificultăţi marchează totdeauna un pas nou si important în învăţarea unei limbi. Atunci cînd pătrundem în „spiritul" unei limbi străine, avem în mod invariabil impresia apropierii de o lume nouă, o lume care are o structură intelectuală proprie. Este ca o călătorie de descoperiri într-o tară străină, iar cîstigul cel mai mare dintr-o asemenea călătorie constă în faptul că am învăţat să privim într-o nouă lumină la limba noastră maternă. „Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiss nichts von seiner eigenen", spunea Goethe.[41] Atîta timp cît nu cunoaştem nici
[41] Goethe, *Spriiche in Prosa,* „Werke", XLII, partea a Ii-a, 118.

o altă limbă străină, sîntem, într-un anumit sens, necunoscători ai propriei noastre limbi, pentru că nu reuşim să ne dăm seama de structura ei specifică si de trăsăturile ei distinctive. O comparaţie a unor limbi diferite ne arată că nu **există sirionime exacte.** Termenii corespunzători din două limbi se referă rareori la aceleaşi obiecte sau acţiuni. Ei acoperă domenii diferite care se întrepătrund şi ne oferă perspective multicolore ale experienţei noastre.
Acest lucru devine deosebit de clar dacă luăm în consideraţie metodele de clasificare folosite în diferite limbi, în special în cele ale tipurilor lingvistice divergente. Clasificarea este una din trăsăturile

fundamentale ale limbii omeneşti. însuşi actul denumirii depinde de un proces de clasificare. A da un nume unui obiect sau unei acţiuni înseamnă a le subsuma unui anumit concept-clasă. Dacă această subsumare ar fi prescrisă o dată pentru totdeauna de către natura lucrurilor, ea ar fi unică şi uniformă. Totuşi, numele care apar în vorbirea omenească nu pot fi interpretate în nici o astfel de manieră invariabilă. ELe nu sînt menite să se refere la lucruri substanţiale, la entităţi independente care există prin ele însele. Mai curînd ele sînt determinate de către interese si scopuri umane. Dar aceste interese nu sînt fixe si invariabile. Nici clasificările din cadrul limbii nu sînt
făcute la întîmplare; ele se bazează pe anumite elemente constante şi recurente din experienţa noastră senzorială. Fără astfel de recurente nu ar exista nici un reazem, nici un punct de sprijin pentru conceptele noastre lingvistice. Dar combinarea . sau separarea datelor senzoriale depinde de libera alegere a unui cadru de referinţă. Nu_„exisiă_nici o schemă rigidă şi prestabilită conform căreia diviziunile şi subdiviziunile noastre pot fi făcute o dată pentru totdeauna. Chiar în cadrul limbilor strîns înrudite, şi care concordă în structura lor generală, nu găsim nume identice. Asa cum a arătat Humboldt, termenii greceşti si latini pentru „lună", deşi se referă la acelaşi obiect, nu exprimă aceeaşi intenţie sau , acelaşi concept. Termenul grecesc *(men)* desemnează

■-*h*■funcţia_lunii de a „măsura" timpul; termenul latin *(Juna,* " *luc-na)* desemnează^ luminozitatea sau strălucirea lunii. în felul acesta, am izolat si am concentrat atenţia, în mod evident, asupra-a două aspecte foarte diferite ale aceluiaşi obiect. Dar actul însuşi, procesul de concentrare şi condensare, este acelaşi. Numele unui obiect nu poate pretinde să exprime natura acestuia; el nu este destinat să, fie^wei ov, să ne ofere adevărul unui lucru. Funcţia 'linui nume este limitată totdeauna la accentuarea unui-aspect,particular al lucrului,. iar valoarea numelui, depinde tocmai de această restricţie si limitare. Funcţia unui nume nu este aceea de a se referi în mod exhaustiv la o situaţie; concretă^ ci doar aceea de a selecta şi a insista asupra unui anumit aspect. Izolarea - acestui aspect nu este un act negativ, ci unul pozitiv, deoare-*C*< ce în actul denumirii noi selectăm, din multitudinea şi caracterul difuz al datelor., senzoriale, anumiţi centri ficşi ai percepţiei. Aceşti centri nu sînt aceiaşi ca în gîndirea logică sau ştiinţifică. Termenii limbajului obişnuit nu trebuie să fie măsuraţi cu aceleaşi standarde ca şi cei în care exprimăm concepte ştiinţifice. în comparaţie cu terminologia stiinţifidă, cuvintele Yojbirii comune manifestă totdeauana o anumită ■^ lipsă de precizie; aproape fără excepţie, ele sînt destul de r:vagi şi insuficient de bine definite pentru **a.<ate** putea rezista unei analize logice. Dar cu tot acest defect inevitabil si inerent, termenii noştri şi numele cotidiene sînt bornele kilometrice pe drumul care duce la conceptele ştiinţifice; cW. aceştia sînt termenii în care dobîndim prima noastră viziune obiectivă sau teoretică asupra lumii. O astfel de viziune nu este „dată" pur şi simplu; ea este rezultatul unui efort intelectual constructiv care nu şi-ar putea atinge scopul fără ajutorul constant al limbii. Totuşi, acest scop nu poate fi atins oricînd. Ridicarea la niveluri superioare de abstracţie, la nume şi idei mai generale şi mai cuprinzătoare, este o sarcină dificilă şi laborioasă. Analiza limbajului ne furnizează o bogăţie de materiale pentru studierea caracterului proceselor mentale care conduc

în cele din urmă la realizarea acestei sarcini. **Sorbirea**
i omenească evoluează de la o stare relativ concretă la o stare mai abstractă. Primele denumiri pe care le întrebuinţăm au un caracter concret. Ele se ataşează înţelegerii unor fapte sau acţiuni particulare. Toate umbrele şi nuanţele pe care le întîlnim în experienţa noastră concretă sînt descrise mereu si în amănunţime, dar nu sînt subsumate imui gen comun. Hammer-Purgstall a scris un studiu în care enumera diferite nume date cămilei în limba arabă. Există nu mai puţin de cinci pînă la şase mii de.termeni folosiţi pentru descrierea unei cămile; si totuşi nici unul dintre aceştia nu ne oferă un concept biologic general. Toţi exprimă detalii concrete privind forma, dimensiunea, culoarea, vîrsta şi mersul animalului.[42] Aceste diviziuni sînt încă foarte departe de orice clasificare ştiinţifică sau sistematică, dar servesc unor scopuri cu totul diferite. în multe limbi ale triburilor indigene americane găsim o varietate uluitoare de termeni pentru o anumită acţiune, de exemplu pentru mers sau lovire. Astfel de termeni au între ei mai curînd un "raport de juxtapunere decît unul de subordonare. O lovitură cu pumnul nu poate fi descrisă cu acelaşi termen ca o lovitură cu palma, iar o lovitură cu arma cere un alt nume decît o lovitură cu biciul sau nuiaua.[43] In descrierea limbii bakairi -

un idiom vorbit de către un trib de indieni din centrul Braziliei -, Karl von den Steinen relatează că fiecare specie de papagal şi de palmier îsi are numele ei individual, dar nu există nici un nume pentru a exprima genul „papagal" sau „palmier". „Populaţia bakairi", susţine el, „se ataşează atît de mult de numeroasele noţiuni particulare, încît nu se interesează deloc de caracteristicile comune. Membrii acestei populaţii sînt sufocaţi de abundenta materialului si nu reuşesc să-1 administreze în mod economic. Ei au numai bani mărunţi, dar prin aceasta se poate spune că ei sînt mai curînd foarte

[42] Vezi Hammer-Purgstall, Academia din Vicna, secţia filozo-fică-istorică, volumele VI şi VII (1855 şi urm.).

[43] Pentru alte detalii, vezi *Philosophie der symbolischen Formai,* I, pp. 257 şi urm.

bogaţi decît săraci."[44] De fapt, nu există nici o măsură uniformă pentru bogăţia sau sărăcia unui anumit idiom. Orice clasificare este călăuzită si dictată de nevoi speciale si este clar că aceste nevoi variază conform cu condiţiile diferite ale vieţii sociale şi culturale a omului. în cadrul civilizaţiei primitive^iiL mod necesar prevalează interesul pentru aspectele concrete şi particulare ale lucrurilor. Vorbirea omenească se conformează şi corespunde totdeauna unor anumite forme ale vieţii umane. Un interes doar pentru „aspectele universale" nu este nici posibil, nici necesar .într-un trib indian. Este suficient si este mai important ca obiectele să fie distinse prin anumite caracteristici vizibile si palpabile. în multe limbi, un obiect rotund nu poate fi tratat în acelaşi mod ca si un obiect pătrat sau dreptunghiular, pentru că ele aparţin unor genuri diferite, care sînt deosebite cu ajutorul unor mijloace lingvistice speciale, precum. întrebuinţarea prefixelor. în limbile din familia bantu, găsim nu mai puţin de douăzeci de clase-gen de substantive. în limbile triburilor indigene din America, de exemplu la algonkini, anumite obiecte aparţin unui gen însufleţit, altele unui gen neînsufleţit. Chiar si în acest caz este uşor de înţeles motivul pentru care această distincţie trebuie să apară, din punctul de vedere al spiritului primitiv, ca fiind de un interes deosebit şi de o importantă vitală. într-adevăr, este o diferenţă mult mai caracteristică si remarcabilă decît aceea exprimată în clasele noastre logico-abstracte de substantive. Aceeaşi trecere lentă de la nume concrete la nume abstracte poate fi studiată, de asemenea, în denumirea calităţilor lucrurilor. în multe limbi găsim o Abundenţă de nume ale culorilor. Fiecare nuanţă aparte a une] culori date are numl ei special, pe cînd termenii noştri generali - albastru, verde," roşu etc. - lipsesc' Numele_culorilor variază după natura obiectelor: de exemplu, atunci cînd este vorba despre lînă sau despre gîşte, se foloseşte un cuvînt pentru culoarea cenuşiu, alt cuvînt cînd este vorba despre cai, altul pentru

[44] K. von den Steinen, *Untcr don Naturvolkcm Zcntral-Bmsilicns,* p. 81.

vite, si încă altul cînd este vorba despre părul oamenilor sau al unor animale.[45] Acelaşi lucru este valabil pentru Categoria numerelor: pentru referirea la diferite clase de obiecte, se cer numerale diferite.[46] Ridicarga_la concepte şi categorii universale pare, prin urmare, să fie foarte lentă în dezvoltarea

__yj3rbjrii_omeneşti; dar orice nou avans în această direcţie

_->. duce la o perspectivă mai cuprinzătoate, la o orientare _si_o__ organizare niafţuhă a lumii noastre perceptibile.

IX *Arta*

[45] Vezi exemplele date în Jespersen, *Languagc,* p. 429.

[46] Pentru detalii suplimentare, vezi *Philosophic der symbolischcn Formen,* I, pp. 188 şi urm.

1

Frumosul pare să fie unul din fenomenele umane cel mai bine cunoscute. Neadumbrit de nici o aură de tăinuire şi de mister, caracterul si natura lui nu au nevoie, pentru a fi explicate, de nici un fel de teorii metafizice subtile si complicate. Frumosul este o parte a experienţei umane; el este palpabil şi evident. Cu toate acestea, în această istorie a gîndirii filozofice, fenomenul frumosului s-a dovedit a fi mereu unul din cele mai mari paradoxuri. Pînă în vremea lui Kant, o filozofie a frumosului a însemnai totdeauna o încercare de a reduce experienţa noastră estetică la un principiu străin si de a supune arta unei jurisdicţii străine. în *Critica puterii de judecată,* Kant a fost primul care a dat o probă clară şi convingătoare despre autonomia artei. Toate sistemele precedente căutaseră un principiu ai artei fie-în sfera cunoaşterii teoretice, fie în cea a vieţii morale. Dacă arta era privită ca rezultatul activităţii teoretice, devenea necesară analiza regulilor logice cărora se conformează această activitate

particulară. Dar în acest caz, logica însăşi nu mai constituia un întreg omogen. Ea trebuia să fie divizată în părţi separate şi relativ independente. Logica imaginaţiei trebuia să fie distinctă de logica gîndirii raţionale şi ştiinţifice. în lucrarea sa *Aesthetica* (1750), Alexander Baumgarten făcuse prima încercare sistematică cuprinzătoare de a construi o logică a imaginaţiei. Dar chiar această încercare, care într-un anumit sens s-a dovedit a fi decisivă si

inestimabilă, nu a putut asigura artei o valoare autonomă cu adevărat. Pentru că logica imaginaţiei nu ar putea pretinde niciodată aceeaşi demnitate ca logica intelectului pur. Dacă exista o teorie a artei, atunci ea putea fi doar o *gnoseologia inferior,* o analiză a părţii „inferioare", senzoriale a cunoaşterii umane. Pe de altă parte, arta putea fi descrisă ca o emblemă a adevărului moral. Ea a fost concepută ca o alegorie, o expresie figurativă care sub fotma ei sensibilă ascundea un sens etic. Dar în ambele cazuri, atît în interpretarea ei morală, cît şi în interpretarea teoretică, arta nu poseda nici o valoare independentă proprie. în ierarhia cunoaşterii umane şi a vieţii umane arta era doar un stadiu pregătitor, un mijloc subordonat şi inferior indicînd un ţel superior.

Filozofia artei prezintă acelaşi conflict între două tendinţe antagonice pe care l-am întîlnit în filozofia limbajului. Aceasta nu este, desigur, doar o coincidenţă istorică. Ea izvorăşte din una si aceeaşi diviziune fundamentală în interpretarea realităţii. Limbajul şi arta oscilează constant între cei doi poli opuşi, un pol obiectiv şi un pol subiectiv. * Nici o teorie a limbajului sau a artei nu ar putea uita sau suprima vreunul din aceşti poli, deşi accentul poate fi pus cînd pe unul, cînd pe altul din ei.

în primul caz, limbajul şi arta pot fi subsumate unei categorii comune, categoria imitaţiei; iar funcţia lor principală este mimetică. Limbajul îşi are originea într-o imitare de sunete, arta în o imitare a lucrurilor exterioare. Imitarea este un instinct fundamental, un fapt ireductibil al naturii umane. „A imita este un dar firesc al oamenilor", scrie Aristotel, „şi se arată chiar din copilăria lor, iar omul se deosebeşte de celelalte animale prin aceea că este foarte priceput la imitaţie, si datorită acesteia îşi dobîndeşte el primele cunoştinţe."* Şi imitaţia este, deci, o sursă inepuizabilă de plăcere, aşa cum este dovedit prin faptul că deşi obiectele însele pot fi neplăcute la vedere, noi ne delectăm, cu toate

* Aristotel, *Poetica,* 4, 1448 b, 5-8 în româneşte de C. Balmuş, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1957, p. 18. (AU)

acestea, la vederea reprezentărilor celor mai realiste ale lor în artă - de exemplu, formele animalelor celor mai puţin evoluate şi cadavrele. Aristotel descrie această delectare mai curînd ca pe o experienţă teoretică decît ca pe una specific estetică. „A învăţa"[1], spune el, „e o plăcere, nu numai pentru filozofi, dar şi pentru ceilalţi oameni; atîta doar că aceştia o gustă prea puţin. Ne place vederea imaginilor, pentru că, privindu-le, învăţăm şi ne dăm seama de ceea ce reprezintă fiecare lucru, de pildă că această figură este cutare.* La prima vedere, acest principiu pare să se aplice numai la artele figurative. Totuşi, el ar putea fi transferat cu uşurinţă la toate celelalte forme. Muzica însăşi devine o imagine a lucrurilor. Cîntatul din flaut şi dansul sînt toate, în general, imitaţii; căci cîntăreţul la flaut sau dansatorul exprimă, prin ritmurile sale, caractere, pasiuni şi acţiuni.** Iar întreaga istorie a poeticii a fost influenţată de către deviza lui Horaţiu *„ut pictura poesis",* iar după spusa lui Simonides, „pictura este poezie mută, şi poezia, o pictură care vorbeşte". Poezia se deosebeşte de pictură prin formă şi mijloace, dar nu prin funcţia ei generală de imitare.

Dar ar fi de observat că teoriile cele mai radicale ale imitaţiei nu au avut intenţia de a reduce opera de artă la o simplă reproducere mecanică a realităţii. Ele toate au trebuit să ţină cont, într-o anumită măsură, de creativitatea artistului. Concilierea acestor două cerinţe nu era uşoară. Dacă adevăratul scop al artei este imitaţia, devine limpede că spontaneitatea, forţa productivă a artistului constituie mai curînd un factor perturbator decît unul constructiv. în loc să descrie lucrurile în adevărata lor natură, el le falsifică. Această perturbare introdusă prin subiectivitatea artistului nu a putut fi negată de către teoriile clasice ale imitaţiei. Dar ea a putut fi restrînsă în propriile limite şi supusă regulilor generale. Astfel principiul *ars simia naturae* nu a putut fi menţinut într-un sens strict si ferm. Pentru că nici natura

* *Idem.,* 1448 b, 12-17, p. 19. *(N.t.)* ** *Idem.,* 1447 a, 15-26, p. 11-12. *(N.t.)*

însăşi nu este infailibilă, şi nici nu-şi atinge totdeauna scopul. în acest caz, arta trebuie să vină în ajutorul naturii şi, de fapt, s-o corecteze[v] ori s-o perfecţioneze,

dar firea-ntreagâ n-o redă, ci-o-ngînă,
făcînd precum poetul care ştie
ce vrea, dar peana-i tremură în mîriă.
Dacă „orice frumos este adevăr", nu orice adevăr este în mod necesar frumos. Pentru atingerea frumosului suprem este la fel de esențială devierea de la natură ca si reproducerea naturii. Determinarea măsurii, a proporției juste a acestei devieri devine una din sarcinile principale aie teoriei artei. Aristotel a afirmat că în ceea ce priveşte poezia, o imposibilitate care convinge e de preferat unei posibilități neconvingătoare. Poate nu-i cu putință să exi ste oameni asa cum îi picta Zeuxis, dar el îi face mai frumoşi, căci ceea ce serveşte drept pildă trebuie să întreacă realitatea.**
Adepții neoclasicismului - de la italienii secolului al XVI-lea pînă la lucrarea abatelui Batteux *Les beaux arts reduits ă un meme principe* (1747) - au plecat de la acelaşi principiu. Arta nu reproduce natura într-un sens general şi nediferențiat; ea reproduce *„la belle nature".* Dar dacă imitarea este scopul adevărat al artei, însuşi conceptul unei astfel de „naturi frumoase" este foarte problematic. Căci cum putem îmbunătăți modelul fără să-1 desfigurăm? Cum putem transcende realitatea lucrurilor fără violarea legilor adevărului? Din punctul de vedere al acestei teorii, poezia şi arta în general nu pot fi niciodată altceva decît o falsitate agreabilă.
Teoria generală a imitării a părut să-si mențină temeiul si să înfrunte toate atacurile pînă în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Dar chiar în tratatul lui Batteux, care a fost

* Dante, *Paradisul,* XIII, v. 76, în Dante Alighicri, *Divina Comedie,* în românește de Eta Bocriu, note şi comentarii de Alexandru Dutu si Titus Pîrvulcscu, Ed. pentru Literatură Universală,. Bucureşti, 1965, p. 453. *(N.t.)*

" Aristotel, *op. cit,* 25, 1461 b, p. 89. *(N.t)*

poate ultimul campion hotărît al acestei teorii[1], simțim o anumită stînjeneală privind validitatea ei universală. Piatra de încercare pentru această teorie a constituit-o totdeauna fenomenul poeziei lirice. Argumentele prin care Batteux a încercat să includă poezia lirică în schema generală a artei imitative sînt slabe şi neconcludente. Si într-adevăr, toate aceste argumente superficiale au fost total măturate prin apariția unei forțe noi. Chiar în domeniul esteticii, numele lui Rousseau marchează un punct de cotitură decisiv în istoria generală a ideilor. Rousseau a respins întreaga tradiție clasică şi neoclasică a teoriei artei. Pentru el arta nu este o descriere sau o reproducere a lumii empirice, ci o revărsare de emoții si pasiuni. Romanul său *Nouvelle Heloîse* s-a dovedit a fi o nouă forță revoluționară. Principiul mimetic, care prevalase multe secole, a trebuit, de acum înainte, să facă loc unei noi concepții si unui nou ideal - idealul „artei caracteristice". Plecînd din acest punct, putem urmări drumul unui principiu nou în întreaga literatură europeană, în Germania, Herder şi Goethe au urmat exemplul lui Rousseau. Astfel, întreaga teorie a frumosului a trebuit să capete o formă nouă. în sensul tradițional al termenului, frumosul nu este cîtuşi de puțin singurul scop al artei; el este, de fapt, doar o trăsătură secundară si derivată. „Să nu apară o neînțelegere între noi"; îşi pune Goethe cititorul în gardă în studiul său „Von deutscher Baukunst'";
să nu laşi doctrina efeminată a negustorilor moderni de frumusețe să te facă prea delicat pentru a te putea bucura de stridența semnificativă, ca nu cumva pînă la urmă simțirea ta debilitată să nu fie în stare a suporta decît platitudinea stupidă. Ei încearcă să te facă a crede că artele frumoase apar din presupusa noastră înclinație de a înfrumusețea lumea din jur. Acest îucru nu este adevărat. (...)
Arta este formativă cu mult înainte de a ft frumoasă, şi totuşi este artă adevărată şi mare, de foarte multe ori mai adevărată si mai

[1] Desigsr, chiar în secolul al XlX-lea teoria generală a imitării a jucat incă un rol important. De exemplu, ea este menținută şi apărata în lucrarea iui Taine *Philosophie de /'ari.*

mare decît arta frumoasă însăşi. Pentru că omul poartă în sine o natură formativă, care se manifestă de îndată ce existența lui este în siguranță; (...) Aşa se face că omul primitiv remodelează prin trăsături bizare, prin forme oribile şi culori grosolane „palmierii" săi, penele sale şi propriul corp. Şi, deşi această imagerie este constituită din formele cele mai capricioase, firă proporții ale formei, părțile ei se vor armoniza într-un întreg caracteristic căci o singură simțire le-a creat.
Iar această artă caracteristică este singura artă adevărată. Atunci cînd ea acționează dinlăuntru asupra celor dimprejur, simțire singulară, individuală, originală, independentă, nepăsătoare şi neştiutoare de tot ce-i este străin, atunci, fie că este născută din sălbăticia brută, fie din sensibilitatea cultivată, ea. este întreagă şi vie.[2]
Cu Rousseau si cu Goethe a început o perioadă nouă a esteticii. Arta caracteristică a cîştigat o victorie

definitivă asupra artei imitative. Dar pentru a înțelege această artă caracteristică în adevăratul ei sens, trebuie să evităm o interpretare unilaterală/ Nu este suficient să se pună accentul pe latura emoţională a operei de artă. Este adevărat că orice artă caracteristică sau expresivă este „revărsarea spontană de sentimente puternice". Dar dacă ar fi să acceptăm această definiție wordsworthiană, fără rezerve, am fi conduşi doar la o schimbare de semn, nu la o schimbare decisivă de semnificație, în acest caz, arta ar rămîne reproductivă; dar, în loc de a fi o reproducere a lucrurilor, a obiectelor fizice, ea ar deveni o reproducere a vieții noastre interioare, a sentimentelor si emoțiilor noastre. Folosind încă o dată analogia cu filozofia limbajului, am putea spune că în acest caz am schimbat doar o teorie onomatopeică a artei cu o teorie interjectională. Dar nu acesta este sensul în care Goethe a înțeles termenul „artă caracteristică". Pasajul citat mai sus a fost scris în 1773, în perioada de tinerețe *„Sturm und Drang"* a lui Goethe. Totuşi, în nici o perioadă a vieții el nu a putut

[2] Goethe, „Von deutscher Baukunst", Werke, XXXVII, pp. 148 şi urm. Trad. engl. de Bernard Bosanquet în *Three Lectures on Aesthetic* (Londra, Macmillan, 1923), pp. 114 şi urm.

neglija vreodată polul obiectiv al poeziei sale. Arta este, într-adevăr, expresivă, dar ea nu poate fi expresivă fără să fie formativă. Iar acest proces formativ este realizat într-un anumit mediu senzorial. „De îndată ce este eliberat de grijă şi teamă", scrie Goethe, „semizeul, creativ în repaus, bîjbîie în jurul său după materia în care să-si transpună spiritul." în multe teorii estetice moderne - în special aceea a lui Croce şi a discipolilor si urmaşilor lui - acest factor material este uitat sau minimalizat. Croce este interesat doar de factorul expresiei, nu de procedeu. El consideră procedeul ca fiind irelevant atît pentru caracterul cît şi pentru valoarea operei de artă. Singurul lucru care contează este intuiția artistului, nu încorporarea acestei intuiții într-un anumit material. Materialul are o importanță tehnică, nu una estetică. Filozofia lui Croce este o filozofie a spiritului care accentuează caracterul pur spiritual al operei de artă. Dar în această teorie, întreaga energie spirituală este conținută şi cheltuită doar în formarea intuiției. Cînd acest proces s-a încheiat, creația artistică s-a înfăptuit. *Ceea ce urmează este doar o reproducere externă care este necesară pentru comunicarea intuiției, dar fără semnificație în ce priveşte esența ei. Dar pentru un mare pictor, un mare muzician sau un mare poet, culorile, liniile, ritmurile si cuvintele nu constituie doar o parte a aparatului său tehnic; ele sînt momente necesare ale procesului productiv însuşi.

Acest lucru este la fel de adevărat pentru artele specific expresive, ca si pentru artele reprezentative. Chiar în poezia lirică emoția nu este trăsătura unică şi decisivă. Ce-i drept, marii poeți lirici sînt capabili de emoțiile cele mai profunde, iar un artist care nu este înzestrat cu sentimente puternice nu va produce niciodată nimic altceva decît artă superficială si frivolă. Dar de aici nu putem conchide că funcția poeziei lirice şi a artei în general poate fi descrisă în mod adecvat ca aptitudinea artistului „de a-şi mărturisi deschis sentimen-tele". „Ceea ce încearcă artistul să facă", afirmă R.G. Collingwood, „este de a exprima o emoție dată. A o exprima şi a o exprima bine este acelaşi lucru. (...) Orice enunț şi orice gest pe care fiecare din noi îl face este o operă de

artă."[3] Dar şi în acest caz, din nou, întregul proces constructiv care este o premisă obligatorie atît pentru producerea cît şi pentru contemplarea operei de artă este în întregime trecut cu vederea.' Nu orice gest este o operă de artă, asa cum nu orice interjecție este un act de vorbire. Atît gestului, cît şi interjecției le lipseşte o trăsătură esențială şi indispensabilă. Ele sînt reacții involuntare şi instinctive; ele nu posedă nici o spontaneitate reală. Momentul intenționalității este necesar pentru expresia lingvistică si cea artistică; In orice act de vorbire si în orice creație artistică aflăm o structură teleo-logică definită. Un actor îşi „joacă" cu adevărat rolul într-o dramă. Fiecare enunț individual este o parte a unui întreg structural coerent. Accentul şi ritmul cuvintelor sale, modulația vocii, expresiile fetei lui si poziția corpului, - toate tind către acelaşi scop - personificarea caracterului omenesc. Toate acestea nu sînt doar „expresie"; ele înseamnă de asemenea reprezentare si interpretare. Nici chiar un poem liric nu este lipsit în întregime de această tendință generală a artei. Poetul liric nu este omul care să se complacă în etalarea sentimentelor. A fi doar guvernat de emoție înseamnă sentimentalitate, nu artă. Un artist care este absorbit nu de contemplarea si crearea formelor, ci mai curînd de propria plăcere sau de „bucuria pontului" devine un sentimentalist. De aceea cu greu putem atribui artei lirice un caracter mai subiectiv decît tuturor celorlalte forme de artă. Pentru că ea conține acelaşi tip de personificare şi acelaşi proces de obiectivare. „Poezia", scria Mallarme, „nu este scrisă cu idei, ea este

scrisă cu cuvinte". Ea este scrisă cu imagini, sunete si ritmuri care, exact ca în cazul poeziei dramatice şi al reprezentării dramatice, fuzionează într-un tot indivizibil. în orice mare poem liric găsim această unitate concretă si indivizibilă.

Ca si -toate celelalte forme simbolice, arta nu este o simplă reproducere a unei realităţi gata făcute, date. Ea este una din căile care conduc la o viziune obiectivă a lucrurilor si a

[3] R.G. Collingwood, *The Principles ofArt* (Oxford, Clarendon Press, 1938), pp. 279, 282, 285.

vieţii omeneşti. Ea nu este o imitare, ci o descoperire a realităţii. Totuşi noi nu descoperim natura prin intermediul artei în acelaşi sens în care omul de ştiinţă foloseşte termenul „natură". Limbajul şi ştiinţa sînt cele două procese principale prin care lămurim şi ne stabilim conceptele despre lumea exterioară. Trebuie să clasificăm percepţiile noastre senzoriale şi să le subsumăm noţiunilor şi legilor generale pentru a le conferi o semnificaţie obiectivă. O astfel de clasificare este rezultatul unui efort consecvent către simplificare, în mod asemănător, opera de artă implică si ea un asemenea act de condensare şi concentrare. Atunci cînd Aristotel a vrut să descrie diferenţa reală dintre poezie şi istorie, el a insistat asupra acestui proces. Ceea ce ne oferă o dramă, susţine el, este o acţiune singulară (|a{oc TtpS^tc,), care constituie în sine un întreg complet, posedînd întreaga unitate organică a unei fiinţe vii; pe cînd istoricul are de-a face nu cu o singură acţiune, ci cu o perioadă şi cu tot ce s-a întîmplat în cadrul ei unei persoane sau mai multora, oricît de separate între ele vor fi putut fi numeroasele evenimente.* în această privinţă, frumosul, ca si adevărul pot fi descrise în termenii aceleiaşi formule clasice: ele sînt „o unitate în multiplicitate". Dar există o diferenţă de accent în cele două cazuri. Limbajul si ştiinţa sînt abrevieri ale realităţii; arta este o intensificare a realităţii. Limbajul si ştiinţa depind de unul si acelaşi proces de abstractizare; arta poate fi descrisă ca un proces continuu de concretizare. în descrierea pe care o facem unui obiect dat noi începem cu un mare număr de observaţii care la prima privire sînt doar un conglomerat amorf de fapte detaşate. Dar cu cît înaintăm mai mult, cu atît aceste fenomene individuale tind să capete o formă definitivă si să devină un întreg sistematic. Ceea ce urmăreşte ştiinţa sînt cîteva caracteristici principale ale unui obiect dat din care pot fi deduse toate calităţile lui. particulare. Dacă un chimist cunoaşte numărul atomic al unui anumit element el posedă o cheie pentru o înţelegere deplină a structurii şi constituţiei sale. Din acest număr, el poate

* Aristotel, *op. cit.,* 23, 1459 a, 17-29, p. 77. *(N.t.)*

deduce toate proprietăţile caracteristice ale elementului. Dar arta nu admite acest tip de simplificare conceptuală si generalizarea deductivă. Ea nu cercetează calităţile sau cauzele lucrurilor; ea nu oferă intuirea formei lucrurilor. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum o simplă repetare a ceva ce am cunoscut mai înainte. Ea este o descoperire adevărată şi originală. Artistul este exact la fel de mult un descoperitor al formelor naturii pe cît este omul de ştiinţă un descoperitor de fapte sau legi naturale. Artiştii mari din toate timpurile au fost conştienţi de această sarcină şi acest dar special al artei. Leonardo da Vinci vorbea despre scopul picturii şi al sculpturii în cuvintele *„saper vedere".* în opinia lui, pictorul şi sculptorul sînt marii învăţători în domeniul lumii vizibile. Căci conştientizarea formelor pure ale lucrurilor nu este cîtuşi de puţin un dar instinctiv, un dar al naturii. Se poate să fi avut de-a face de o mie de ori cu un obiect al experienţei noastre senzoriale obişnuite fără să-i fi „văzut" vreodată forma. Sîntem puşi în încurcătură dacă ni se cere să descriem nu calităţile sau efectele lui fizice, ci forma si structura lui pur vizuale. Arta este cea care umple această lacună. Aici trăim în domeniul formelor pure mai curînd decît în cel al analizei şi cercetării minuţioase a obiectelor senzoriale sau al studiului efectelor lor.

Dintr-un punct de vedere strict teoretic putem subscrie la cuvintele lui Kant că „matematica este mîndria raţiunii umane". Dar pentru acest triumf al raţiunii ştiinţifice trebuie să plătim un preţ foarte mare. Ştiinţa înseamnă abstracţie, iar abstracţia este totdeauna o sărăcire a realităţii. Formele lucrurilor aşa cum sînt ele descrise în conceptele ştiinţifice tind din ce în ce mai mult să devină simple formule. Aceste formule sînt de o simplitate surprinzătoare. O singură formulă, precum legea newtoniană a gravitaţiei, pare să cuprindă şi să explice întreaga structură a universului nostru material. Ar fi ca şi cum realitatea ar fi nu numai accesibilă abstracţiilor noastre ştiinţifice, dar şi epuizabilă prin ele. Dar acest lucru se dovedeşte a fi o iluzie de îndată ce abordăm domeniul artei. Pentru că aspectele lucrurilor sînt nenumărate si ele variază de la un moment la altul. Orice

încercare de a le înțelege în cadrul unei simple formule ar fi zadarnică. Afirmația lui Heraclit cum că soarele este nou în fiecare zi este adevărată pentru soarele artistului, dacă nu pentru soarele omului de ştiință. Cînd omul de ştiință descrie un obiect, el îl caracterizează printr-un set de numere, prin constantele lui fizice şi chimice. Arta are nu numai un țel diferit, dar şi un obiect diferit. Dacă spunem despre doi artişti că pictează „acelaşi" peisaj, atunci descriem în mod foarte inadecvat experiența noastră estetică. Din punctul de vedere al artei o astfel de pretinsă asemănare este cu totul iluzorie. Nu putem vorbi despre unul şi acelaşi lucru ca fiind subiectul ambilor pictori. Pentru că artistul nu înfățişează sau copiază un anumit obiect empiric - un peisaj cu dealurile şi munții lor, cu pîraiele şi rîurile sale. Ceea ce ne oferă el este un aspect momentan al peisajului. El doreşte să exprime atmosfera lucrurilor, jocul luminii şi al umbrei. Un peisaj nu este „acelaşi" în amurgul timpuriu, în arşița amiezii, într-o zi ploioasă sau însorită. Percepția noastră estetică prezintă o varietate mult mai mare şi aparține unei categorii mult mai complexe decît percepția noastră senzorială obişnuită. în cazul percepției senzoriale, ne mulțumim cu înțelegerea trăsăturilor comune şi constante ale obiectelor ce ne înconjoară. Experiența estetică este incomparabil mai bogată. Ea este plină de posibilități infinite care rămîn nerealizate în cadrul experienței senzoriale obişnuite. în opera artistului aceste posibilități devin realități; ele sînt dezvăluite şi capătă o formă definită. Dezvăluirea acestei inepuizabilități a aspectelor lucrurilor este unul din marile privilegii şi unul din marile farmece ale artei. .

Pictorul Ludwig Richter relatează în memoriile sale cum odată, pe cînd se afla la Tivoli, tînăr fiind, s-a apucat împreună cu trei prieteni să picteze acelaşi peisaj. Erau cu toții ferm hotărîți să nu se abată de la natură; doreau să reproducă ceea ce văzuseră cu cît mai multă acuratețe posibilă. Cu toate acestea, rezultatul a fost patru tablouri cu totul diferite, la fel de diferite unul de altul ca şi personalitățile artiştilor. Din această experiență naratorul conchide că nu există nimic de felul unei viziuni obiective si că forma

si culoarea sînt înțelese totdeauna în conformitate cu temperamentul individual.[4] Nici chiar campionii cei mai hotărîți ai unui naturalism strict si tară compromisuri nu ar putea trece cu vederea sau nega acest factor. Emile Zola defineşte opera de artă ca *„un coin de la nature vu a travers un temperament".* Ceea ce se înțelege aici prin temperament nu este doar unicitate sau particularitate. Atunci cînd sîntem absorbiți în intuirea unei mari opere de artă nu simțim o separație între lumea subiectivă şi cea obiectivă. Nu trăim în realitatea noastră obişnuită a lucrurilor fizice, dar nici nu trăim cu totul într-o sferă individuală. Dincolo de aceste două sfere descoperim un nou tărîm, tărîmul formelor plastice, muzicale, poetice; iar aceste forme au o universalitate reală.» Kant distinge net între ceea ce el numeşte „universalitate *estetică"* şi „validitatea obiectivă" care aparține judecăților noastre logice si ştiințifice.[5] în judecățile noastre estetice, susține el, noi nu avem de a face cu obiectul ca atare, ci cu contemplarea pură a obiectului. Universalitatea estetică înseamnă că predicatul frumosului nu este restrîns la un individ special, ci se extinde asupra întregii sfere a subiecților care judecă. Dacă opera de artă nu ar fi nimic altceva decît capriciul şi nebunia unui artist individual, ea nu ar poseda această comunicabilitate universală. Imaginația artistului nu inventează, arbitrar formei e lucrurilor. Ea ne arată aceste forme îa configurația lor adevărată, fâcîndu-le vizibile şi recognoscîbîle. Artistul alege un anumit aspect al realității, dar acest proces de selecție este în acelaşi timp un proces de concretizare. O dată ce ne-am aşezat în perspectiva **lui,** sîntem nevoiți să privim lumea cu ochii săi Ar fi ca şi cum nu am fi văzut niciodată mai înainte lumea în această lumină deosebită. Şi totuşi.

[4] Preiau această relatare din lucrarea lui Heinrich Woîfflin *Principii fundamentale ale istorici artei.*

[5] în terminologia lui Kant, prima este numită *Gemeingiiltigkeit* pe cmd cea de a doua este numită *Allgemcmgiiltigkeit*— o distincție care este dificil de redat în termeni englezeşti corespunzători. Pentru o interpretare sistematică a celor doi termeni vezi H.W. Cassirer, *A Commentary on Kant's„Critique ofJudgment"*(Londra, 1938), pp. L90 şi urm.

sîntem convinşi că această lumină nu este doar o seînteiere momentană. Prin virtutea operei de artă ea a devenit durabilă şi permanentă. O dată ce realitatea ne-a fost relevată în acest mod particular, continuăm s-o vedem în această formă.

Astfel, este greu de menținut o distincție netă între artele obiective si subiective, reprezentative si expresive. Friza Partenonului sau o misă de Bach, „Capela Sixtină" a lui Michelangelo sau un poem de Leopardi, o sonată de Beethoven sau un roman de Dostoievski nu sînt numai reprezentative sau numai

expresive. Ele sînt simbolice într-un sens nou şi mai profund. Operele marilor poeţi lirici - ale lui Goethe sau Holderlin, ale lui Wordsworth sau Shelley - nu ne oferă *disjecti membra poetae,* fragmente risipite şi incoerente ale vieţii poetului. Ele nu sînt doar o izbucnire momentană a simţirii pasionate; ele revelează o profundă unitate si continuitate. Marii scriitori tragici şi comici, pe de altă parte - Euripide şi Shakespeare, Cervantes şi Moliere -nu ne distrează cu scene detaşate din spectacolul vieţii. Luate în ele însele, aceste scene nu sînt decît umbre fugitive. Dar dintr-o dată începem să vedem dincolo de aceste umbre şi să întrezărim o realitate nouă. Prin caracterele şi acţiunile sale, poetul comic sau cel tragic dezvăluie viziunea iui asupra vieţii umane ca un întreg, asupra măreţiei şi slăbiciunii, sublimităţii şi absurdităţii ei. „Arta", scria Goethe,

nu încearcă să întreacă natura în lărgimea şi profunzimea ei. Ea rămîne la suprafaţa fenomenelor naturale; dar ea are propria profunzime, propria putere; ea cristalizează momentele cele mai înalte ale acestor fenomene de suprafaţa recunoscînd în ele caracterul legităţii, perfecţiunea proporţiei armonioase, culmea frumuseţii, demnitatea semnificaţiei, punctul culminant al pasiunii.[6]

Această fixare a „momentelor supreme ale fenomenelor" nu este nici o imitare a obiectelor fizice, nici o simplă

[6] Goethe, Note la o traducere a lucrării lui Diderot, „Essai sur la Peinture", „Werke", XLV, p. 260.

revărsare de sentimente puternice. Ea este o interpretare a realităţii - nu prin concepte, ci prin intuiţii; nu prin mijlocirea gîndirii, ci prin cea a formelor sensibiLe.

De la Platon la Tolstoi, arta a fost acuzată de excitarea emoţiilor noastre şi în felul acesta de, perturbarea ordinii si armoniei vieţii noastre morale. Imaginaţia poetică, în opinia iui Platon, hrăneşte, udîndu-le, poftele, durerile şi plăcerile noastre, deşi ele ar trebui să se usuce.* Platon vede în artă o sursă de contaminare. „Nu numai că", declară el, „contaminarea este un semn ai artei, dar gradul contaminării este,- de asemenea, singura măsură a perfecţiunii în artă." Punctul slab al acestei teorii este însă evident. Tolstoi suprimă un moment fundamental al artei, momentul formei. Experienţa estetică - experienţa contemplaţiei - este o stare de spirit diferită de indiferenţa judecăţii noastre teoretice şi de sobrietatea judecăţii noastre morale. Ea este plină de cele mai vii energii ale pasiunii, dar pasiunea însăşi este transformată, în acest caz, atît în natura, cît şi în semnificaţia ei. Wordsworth defineşte poezia ca „emoţia de care ne reamintim în stare de linişte". Dar liniştea pe care o simţim în marea poezie nu este cea a reamintirii. Emoţiile trezite de către poet nu aparţin unui trecut îndepărtat. Ele sînt „aici" -vii şi imediate. Sîntem conştienţi de întreaga lor forţă, dar această forţă se îndreaptă într-o direcţie nouă. Ea este mai curînd văzută decît simţită imediat. Pasiunile noastre nu mai sînt forţe obscure şi impenetrabile; ele devin, cum se spune, transparente. Shakespeare nu ne dă deloc o teorie estetică. El nu face speculaţii în legătură cu natura artei. Totuşi, în singurul pasaj în care el vorbeşte despre caracterul si funcţia artei dramatice, singurul punct accentuat este acesta. După cum explică Hamlet, „scopul teatrului, al cărui rost, din-tru-nceputuri şi pînă acum a fost şi este să-i tină lumii oglinda în faţă, ca să zic aşa; să-i arate virtuţii adevăratele ei

trăsături, lucrului de scîrbă propriul său chip, şi vremurilor şi mulţimilor înfăţişarea şi tiparul lor."* Dar imaginea unei pasiuni nu este pasiunea însăşi. Poetul care înfăţişează o pasiune nu ne contaminează cu această pasiune. In cazul unei piese de-a lui Shakespeare nu sîntem contaminaţi de ambiţia lui Macbeth, de cruzimea lui Richard al III-lea sau de gelozia lui Othello. Nu sîntem la discreţia acestor sentimente; noi le examinăm; părem a pătrunde în adevărata lor natură si esenţă. în această privinţă, teoria lui Shakespeare asupra artei dramatice, dacă el a avut o asemenea teorie, este în total acord cu concepţia despre artele frumoase a marilor pictori si sculptori ai Renaşterii. El ar fi subscris la cuvintele lui Leonardo da Vinci că *„saper vedere"este* darul suprem al artistului. Marii pictori ne arată formele lucrurilor din afară; marii dramaturgi ne arată formele vieţii noastre interioare. Arta dramatică revelează o nouă lărgime şi profunzime a vieţii. Ea exprimă o conştientizare a faptelor şi destinelor umane, -a măreţiei şi mizeriei umane, în comparaţie cu care existenta noastră obişnuită apare săracă si banală. Simţim cu toţii, vag şi nedesluşit, posibilităţile infinite ale vieţii, care aşteaptă în linişte momentul în care vor fi trezite din somnolentă si aduse în lumina clară si intensă a conştiinţei. Măsura perfecţiunii artei nu este gradul de contaminare, ci gradul de intensificare si

iluminare.
Dacă acceptăm această viziune asupra artei, putem ajunge la o înțelegere mai bună a problemei întîlnite prima dată în teoria artistotelică a catharsis-ului. Nu avem nevoie să intrăm aici în toate dificultățile termenului aristotelian sau în nenumăratele eforturi ale comentatorilor de a clarifica aceste dificultăți.[7] Ceea ce pare să fie clar şi ceea ce este în prezent în general admis este faptul că procesul cathartic

* Vezi Platon, *Republica,* 606 d, în Platon, *Opere,* V, trad. de Andrei Comea, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 426. *(N.t.)*

* W. Shakespeare, *Hamlet* (trad. rom. de Leon Lcvițchi şi Dan Dutcscu) în *Opere complete,* voi. 5, Ed. Univers, Bucureşti, 1986, p. 375.

[7] Pentru detalii vezi Jakob Bernays, *Zwci Abhandlungen iiber die Aristotelischc Theorie des Dramas* (Berlin, 1880) şi Ingram Bywater, *Aristotle on the Art of Poetry* (Oxford, 1909), pp. 152 şi urm.

descris de către Aristotel nu înseamnă o purificare sau o schimbare în caracterul si în calitatea pasiunilor însele, ci o schimbare în sufletul omenesc. în cazul poeziei tragice, sufletul dobîndeşte o atitudine nouă față de sentimentele lui. Sufletul trăieşte sentimentele de milă si teamă, dar în loc să fie tulburat şi neliniştit din cauza lor, el ajunge într-o stare de odihnă şi pace. La prima privire, aceasta ar părea să fie o contradicție. Pentru că starea pe care o are în vedere Aristotel ca efect al tragediei este o sinteză a două momente care în viața reală, în existența noastră practică, se exclud reciproc. Intensificarea maximă a vieții noastre emoționale este considerată a ne da, în acelaşi timp, un sentiment de liniște. Trăim prin toate pasiunile noastre, simțindu-le întreaga gamă şi tensiunea maximă. Dar ceea ce lăsăm în urmă, atunci cînd trecem pragul artei, este presiunea puternică, constrîngerea emoțiilor noastre. Poetul tragic nu este sclavul, ci stăpînul emoțiilor sale; şi el este capabil să transmită această stăpînire spectatorilor. în opera lui, nu sîntem influențați şi entuziasmați de sentimentele noastre. Libertatea estetică nu înseamnă absență a pasiunilor, apatie stoică, ci exact contrariul. Ea înseamnă că viata noastră emoțională dobîndeşte forța sa cea mai mare si că tocmai în această forță

5 5 » 5

îşi schimbă forma. Pentru că aici nu mai trăim în realitatea imediată a lucrurilor, ci într-o lume a formelor senzoriale pure. In această lume toate sentimentele noastre suferă un fel de transsubstanțiere în ceea ce priveşte esența şi caracterul lor. Pasiunile însele sînt eliberate de povara lor materială. Le simțim forma şi viața, dar nu şi greutatea. Calmul unei opere de artă este, paradoxal, un calm dinamic şi nu unul static. Arta ne prezintă mişcările sufletului omenesc în toată profunzimea si varietatea lor. Dar forma, măsura si ritmul acestor mişcări nu sînt comparabile cu nici o stare emoțională. Ceea ce simțim în artă nu este o calitate emoțională simplă sau separată. Este procesul dinamic al vieții însăşi -oscilarea continuă între poli opuşi, între bucurie si durere, speranță şi teamă, jubilare şi disperare. A da formă estetică pasiunilor noastre înseamnă a le transforma într-o stare

liberă şi activă. în opera artistului, forța pasiunii însăşi a fost transformată într-o forță formativă. Se poate obiecta că toate acestea se aplică artistului, dar nu nouă înşine, spectatorii si auditorii. O asemenea obiecție însă ar implica o neînțelegere a procesului artistic. Ca şi procesul vorbirii, procesul artistic este dialectic şi sub formă de dialog. Nici chiar spectatorul nu este lăsat într-un rol pur pasiv. Nu putem înțelege o operă de artă fără ca, într-o anumită măsură, să repetăm şi să reconstruim procesul creator prin care ea a fost realizată. Prin natura acestui proces creator, pasiunile însele sînt transformate în acțiuni. Dacă în viata reală ar trebui să îndurăm toate acele emoții pe care le trăim în piesa *Oedip* a lui Sofocle sau în piesa lui Shakespeare *Regele Lear,* cu greu am putea supraviețui socului si tensiunii. Dar arta transformă toate aceste suferințe

li ?

si crime, aceste cruzimi si atrocități într-un mijloc de autoeliberare, acordîndu-ne astfel o libertate interioară care nu poate fi atinsă pe nici o altă cale.

încercarea de a descrie o operă de artă printr-o anumită caracteristică emoțională trebuie, prin urmare, să eşueze inevitabil în aprecierea ei cum se cuvine. Dacă ceea ce arta încearcă să exprime nu este o stare specială, ci însuşi procesul dinamic al vieții noastre interioare, atunci orice calificare de felul acesta cu greu ar putea fi mai mult decît formală si superficială. Arta trebuie să ne ofere totdeauna mai curînd mişcare decît pură emoție. Chiar distincția între arta tragică si arta comică este una mai mult convențională decît nece» sară. Ea se raportează la conținut şi motive, dar nu la forma şi esența artei.

Cu mult timp în urmă Platon a negat existența acestor granițe artificiale si tradiționale. La sfîrşitul *Banchetului e* îl descrie pe Socrate angajat într-o discuție cu Agathon, poetul'tragic, şi Aristofan, poetul comic. Socrate îi sileşte pe cei doi poeți să admită că adevăratuf tragedian este adevăratul artist în comedie, si viceversa.[8] Un comentariu asupra acestui pasaj este dat în dialogul *Fileb.* în comedie, ca

[8] Platon, *Banchetul,* 223.

şi în tragedie - susține Platon în acest dialog - trăim totdeauna un sentiment amestecat de plăcere şi durere. în felul acesta poetul urmează legile naturii însăşi de vreme ce înfățişează „întreaga comedie şi tragedie a vieții".[9] în orice mare poem - în piesele lui Shakespeare, în *Divina Comedie* a lui Dante, în poemul *Faust* al lui Goethe - trebuie să parcurgem, într-adevăr, întreaga gamă a sentimentelor omeneşti. Dacă am fi incapabili să înțelegem nuanțele cele mai delicate ale diferitelor gradații ale simțirii, incapabili să urmărim variațiile în ritm si ton, dacă am rămîne impasibili la schimbările dinamice bruşte, atunci nu am putea înțelege şi simți poemul. Putem vorbi despre temperamentul individual al artistului, dar opera de artă ce atare nu are nici un temperament special. Nu o putem subsuma nici unei categorii psihologice tradiționale. A spune despre muzica lui Mozart că este veselă sau senină, despre cea a lui Beethoven că este gravă, sumbră sau sublimă înseamnă a trăda un gust lipsit de permeabilitate. Si în acest caz, distincția între tragedie şi comedie devine irelevantă. întrebarea dacă *Don Giovanni* a lui Mozart este o tragedie sau o *opera buffa* aproape că nu merită un răspuns. Compoziția lui Beethoven bazată pe poemul lui Schiller „Odă bucuriei" exprimă gradul cel mai înalt de veselie. Dar atunci cînd o ascultam, nu uităm nici un moment accentele tragice ale Simfoniei a IX-a. Toate aceste contraste trebuie să fie prezente şi ele trebuie să fie simțite în toată vigoarea lor. în experiența noastră estetică ele fuzionează într-un întreg indivizibil. Ceea ce auzim este întreaga gamă a sentimentelor umane, de la nota cea mai joasă pînă la cea mai înaltă; este mişcarea şi vibrația întregii noastre ființe. Chiar autorii de comedii cei mai mari nu ne pot oferi cîtuşi de puțin o frumusețe facilă. Opera lor este plină adeseori de o mare amărăciune. Aristofan este unul din cei mai severi şi neînduplecați critici ai naturii umane; Moliere nu este nicăieri mai măreț decît în piesele sale *Mizantropul* şi *Tartuffe.* Totuşi, amărăciunea marilor scrii-

[9] *Fileb,* 48 si urm.

tori comici nu este asprimea scriitorului satiric sau severitatea moralistului. Ea nu duce la un verdict moral asupra vieții omeneşti. Artistul comic posedă în gradul cel mai înalt acea facultate proprie oricărei arte, viziunea simpatetică. în virtutea acestei facultăți, el poate accepta viața omenească cu toate defectele si slăbiciunile ei, cu toate absurditățile si viciile sale. Marea artă comică a fost întotdeauna un fel de *encomium moriae,* o laudă a nebuniei. în perspectivă comică, toate lucrurile încep să.capete o nouă înfățişare. Nu ne aflăm, poate, niciodată mai aproape de lumea noastră omenească decît în operele unui mare scriitor comic - în *Don Quijote* de Cervantes, în *Viața şi opiniunile lui Tristram Shandy, gentleman,* de Sterne sau în *Documentele postume ale clubului Pickwick* de Dickens. Devenim atenți la cele mai mici detalii; vedei* această lume în toată îngustimea, micimea si stupiditatea ei. Trăim în această lume mărginită, dar nu mai sîntem întemnițați de către ea. La fel este carac-terul specific al catharsis-ului comic. Lucruri şi evenimente încep să-si piardă ponderea materială; disprețul este dizolvat în rîs, iar rîsul este eliberare.

Faptul că frumusețea nu este o proprietate directă a lucrurilor, că ea implică în mod necesar o relație cu spiritul uman, este o chestiune care pare să fie admisă de către aproape toate teoriile estetice. în eseul său „Despre măsura gustului", Hume declară: „Frumosul nu este o calitate a lucrurilor însele: el există doar în spiritul care le contemplă." Dar această afirmație este ambiguă. Dacă înțelegem spiritul în felul lui Hume şi concepem subiectul ca pe un ghem de impresii, va fi foarte greu de găsit într-un astfel de ghem acel predicat pe care îl numim *frumos.* Frumosul nu poate fi definit doar prin al său *percipi,* ca „fiind perceput"; el trebuie definit în termeni ai unei activități a spiritului, ai funcției perceperii şi printr-o direcție caracteristică a acestei funcții. El nu constă în percepții pasive; el este un mod, un proces de percepere. Dar acest proces nu are doar un caracter subiectiv; dimpotrivă, el este una din condițiile intuirii de către noi a unei lumi obiective. Ochiul artistic nu este un

ochi pasiv care primeşte si înregistrează imaginea lucrurilor. El este un ochi constructiv si doar prin acte constructive putem descoperi frumosul din lucrurile naturale. Sensul frumosului este sensibilitatea fată de viata dinamică a formelor, iar această v^ată nu poate fi înțeleasă fără un proces dinamic corespunzător în noi înşine.

Desigur, în diferite teorii estetice, această polaritate, care, asa cum am văzut, este o condiție inerentă frumosului, a condus ia interpretări diametral opuse. După opinia lui Albrecht Diirer, adevăratul dar al artistului este de a „extrage" frumosul din natură. „Denn wahrhanîg steckt dîe Kunst in der Natur, wer sie heraus kann reissen, der hat sie."[10] Pe de altă parte, găsim teorii spiritualiste care neagă orice legătură între frumosul artei si asa-numitul frumos din natură. Frumosul din natură este înțeles ca o simplă metaforă. Croce consideră că a vorbi despre un rîu sau un copac frumos este pură retorică. Pentru el, natura apare. stupidă atunci cînd este comparată cu arta; ea este mută dacă omul nu o face să vorbească. Contradicția dintre aceste concepții poate fi rezolvată, eventual, prin introducerea unei distincții nete între frumosul organic şi frumosul estetic. Există multe frumuseți naturale fără nici un caracter estetic. Frumosul organic al unui peisaj nu este acelaşi cu acel frumos estetic pe care-1 simțim în lucrările marilor pictori peisagişti. Chiar noi, spectatorii, sîntem pe deplin conştienți de această diferență. Mă pot plimba printr-un peisaj şi-i pot simți farmecele. Mă pot bucura de blîndețea aerului, prospețimea pajiştilor, diversitatea şi voioşia culorilor şi parfumul înmiresmat al florilor. Dar pot trăi o bruscă schimbare a stării de spirit. După care, văd peisajul cu ochiul unui artist - încep să-1 pictez. Acum am păşit pe un alt tărîm - tărîm nu al lucrurilor vii, ci al „formelor vii": Acum nu mai trăiesc în realitatea imediată a lucrurilor, ci în ritmul formelor spațiale, în

[10] „Pentru că arta se află, într-adevăr, în natură, iar cel care poate s-o scoată de aici, acela o arc." Vezi William M. Conway, *Litcrary Remains ofAJbrecJitDurer(lSS9),p.* 182.

armonia şi contrastul culorilor, în echilibrul luminii şi al umbrei. în asemenea absorbire în aspectul dinamic al formei constă experiența estetică.

Toate controversele dintre diferitele scoli estetice pot fi reduse, într-un anumit sens, la un singur punct. Ceea ce trebuie să admită toate aceste scoli este că arta constituie un „univers de discurs" independent. Chiar apărătorii cei mai radicali ai unui realism strict, care doresc să.limiteze arta doar la o funcție mimetică au trebuit să țină seama de forța specifica a imaginației artistice. Dar diversele şcoli diferă mult în evaluarea acestei forte. Teoriile clasice si neoclasice nu au încurajat jocul liber al imaginației. Din punctul lor de vedere; imaginația artistului este un dar mare, însă cam problematic. Nici Boileau nu nega faptul că, vorbind din punct de vedere psihologic, darul imaginației este indispensabil oricărui poet adevărat. Dacă însă poetul se lasă doar în voia jocului acestui impuls natural şi al acestei forțe instinctive, el nu va atinge niciodată perfecțiunea. Imaginația poetului trebuie călăuzită şi controlată de către rațiune şi supusă regulilor acesteia. Chiar cînd se abate de la înclinația naturală, poetul trebuie să respecte legile rațiunii, iar aceste legi îl limitează la sfera probabilului. Clasicismul francez a definit această sferă în termeni pur obiectivi. Unitățile de spațiu şi timp din cadrul dramei pot deveni fapte fizice măsurabile cu un etalon liniar sau cu un ceasornic.

O concepție cu totul diferită despre caracterul şi funcția imaginației poetice a fost introdusă de către teona romantică a artei. Această teorie nu este opera aşa-numitei „scoli romantice" din Germania. Ea a fost dezvoltată mult mai devreme si a început să joace un rol decisiv, în iiteratura franceză şi în cea engleză, în secolul al XVIII-lea. Una din cele mai bune şi mai concise expresii ale acestei teorii poate fi găsită în eseul lui Edward Young, *Ipoteze asupra compunerii orginale* (1759). „Condeiul unui scriitor original",

scrie Young, „ca şi bagheta Armidei, cheamă dințx-o pustietate aridă o primăvară înfloritoare". De acum înainte, viziunile clasice asupra veridicului au fost înLocuite tot mai mult prin opusul lor. Extraordinarul' şi miraculosul sînt considerate acum singurele subiecte care permit o descriere cu adevărat poetică. în estetica secolului al XVIII-lea, putem trasa pas cu pas apariția acestui nou ideal. Criticii elvețieni Bodmer şi Breitinger apelează la Milton pentru a justifica „extraordinarul în poezie".[11] în mod treptat, extraordinarul predomină si eclipsează veridicul ca subiect literar. Noua teorie părea să fie încorporată în operele celor mai mari poeți. însuşi Shakespeare a ilustrat acest lucru în descrierea pe care o face imaginației poetului:

Lunaticii, poeţii şi smintiţii Mint mai presus de orice-nchipuire. Cutare vede draci mai mulţi ca-n iad; Acesta e nebunul. Altul care E-ndrăgostit în frenezia lui Zăreşte a Helenei frumuseţe Pe fruntea unei negre egiptene. Poetul, cînd îsi rătăceşte ochii Scînteietori de pe pămînt la ceruri, Din ceruri pe pămînt, întruchipează Atîtea lucruri care nu visează; Ia pana - le dă suflet şi dă nume Unor nimicuri care nu-s pe lume!

Si totuşi, concepţia romantică despre poezie nu a găsit nici'un suport solid fa Shakespeare. Dacă avem nevoie de o dovadă că lumea artistului nu este doar un univers „fantastic" nu putem găsi nici o mărturie mai bună, mai clasică decît cea a lui Shakespeare. Lumina în care el vede natura si viata omenească nu este doar „lumină fantastică prinsă în fantezie". Dar există şi o altă formă de imaginaţie

[11] Cf. Bodmer şi Breitinger, *Diskurse der Maler*(172L-1723).

* *Visul unei nopţi de vară,* actul V, scena 1, în româneşte de St.O. Iosif, traducere revizuită de Florin Tornea, în William Shakespeare, *Opere,* 3, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1956, pp. 391-392. *(N.t.)*

cu care poezia pare să se afle într-o legătură indisolubilă. Atunci cînd Vico a făcut prima sa încercare sistematică de a crea o „logică a imaginaţiei", el s-a întors către lumea mitului. El vorbeşte despre trei epoci diferite: epoca zeilor, epoca eroilor şi epoca omului. Adevărata origine a poeziei trebuie căutată în primele două epoci, susţine el. Omenirea nu putea să înceapă cu gîndirea abstractă sau cu un limbaj raţional. Ea a trebuit să treacă prin epoca limbajului simbolic al mitului si poeziei. Primele popoare nu au gîndit în concepte, ci în imagini poetice; ele vorbeau în mituri şi scriau în hieroglife. într-adevăr, poetul si autorul de mituri par să trăiască în aceeaşi lume. Ei sînt înzestraţi cu aceeaşi forţă fundamentală, forţa personificării. Ei nu pot contempla nici un obiect fără să-i atribuie o viată interioară si o formă personală. Poetul modern priveşte deseori înapoi,' către epocile mistice, „divine" sau „eroice", ca la un paradis pierdut, în poemul său „Zeii Greciei" Schiller a exprimat acest sentiment. El voia Sa evoce timpurile poeţilor greci, pentru care mitul nu era o alegorie goală, o forţă vie. Poetul tînjeste după această epocă de aur a poeziei în care toate lucrurile erau încă pline de zei, în care fiecare colină era domiciliul unei oreade, fiecare copac era locuinţa unei driade.

Dar această plîngere a poetului modern pare să fie neîntemeiată. Pentru că unul din cele mai mari privilegii ale artei este acela că nu poate pierde niciodată această „epocă divină". în ea izvorul creaţiei imaginative nu seacă niciodată, pentru că este indestructibil si inepuizabil. în orice epocă şi la oricare mare artist imaginaţia reapare în forme noi si cu o forţă nouă. La poeţii lirici, în primul rînd, simţim această continuă renaştere şi regenerare. Ei nu pot atinge un lucru fără să-i insufle propria lor viată. Wordsworth a descris acest dar ca pe o forţă inerentă poeziei sale:

Oricărei forme naturale, stîncă, fructe sau floare, Chiar pietrelor desfăcute care acoperă şoseaua Le-am dăruit o viaţă morală: le-am văzut cum simt Sau le-am unit cu o anume simţire: marea mulţime Stă încrustată într-un suflet care prinde viaţă şi tot Ceea ce am privit respira cu-n înţeles lăuntric.[12]

[12] *Preludiu,* III, 127-132.

Dar cu această forţă de invenţie şi de animare universală ne aflăm doar în anticamera artei. Artistul trebuie nu numai să simtă „înţelesul lăuntric" al lucrurilor şi viaţa lor morală, el trebuie să-şi exteriorizeze sentimentele. Forţa cea mai intensă şi mai caracteristică a imaginaţiei artistice apare în acest din urmă act. Exteriorizare înseamnă încorporare nu doar într-un substrat material - argilă, bronz s^au marmură -ci în forme sensibile, în ritmuri, într-o anumită culoare, în linii şi desen, în forme plastice. Structura, echilibrul si ordinea acestor forme sînt cele care ne impresionează în opera de artă. Fiecare artă are limbajul ei specific, care este inconfundabil şi neînlocuibil. Limbajele diferitelor arte pot fi interconectate, ca, de exemplu, atunci cînd o poezie lirică este pusă pe muzică sau un poem este ilustrat; dar ele nu sînt traductibile unul în altul. Fiecare limbaj are de îndeplinit o sarcină specială în „arhitectonica" artei. „Problemele formei care apar din această structură arhitectonică^, afirmă Adolf Hildebrand,

deşi nu ne sînt date imediat si nu sînt de la sine evidente, sînt totuşi adevăratele probleme ale artei. Materialul dobîndit printr-un studiu direct al Naturii este transformat, în timpul procesului arhitectonic, într-o unitate artistică. Cînd vorbim de aspectul imitativ al artei ne referim la materialul care nu a fost dezvoltat încă în această manieră. Prin dezvoltarea arhitectonică, deci, sculptura si pictura se înalţă din sfera simplului naturalist în domeniul artei adevărate.[13]

Chiar în poezie găsim această dezvoltare arhitectonică. Fără ea, imitaţia sau invenţia poetică şi-ar

pierde forţa. Ororile *Infernului* lui Dante ar rămîne .orori nepotolite, încîntările *Paradisului* său ar fi visuri vizionare dacă nu ar fi modelate într-o formă nouă prin magia stilului şi versului lui Dante.
în a sa teorie a tragediei, Aristotel pune accentul pe inventarea intrigii tragice. Dintre toate componentele necesare ale tragediei - elementul spectaculos, caracterele, subiectul,

[13] Adolf Hildebrand, *Das Problem der Form in den bildenden Kunst.* Trad. engleză de Max Meyer şi R.M. Ogden, *The Problem of Form in Painting andSculpture (Nev/* York, G.E. Stechert Co., 1907), p. 12.

limba, muzica şi judecata - el consideră că cea mai importantă este îmbinarea faptelor *(r* TG3V *npay\iâxwv* CUTOKJK;), pentru că tragedia nu este imitarea unor oameni, ci a unei fapte şi a vieţii. într-o piesă personajele nu acţionează pentru a zugrăvi caracterele; caracterele sînt înfăţişate de dragul acţiunii. O tragedie este imposibilă fără acţiune, dar poate exista tragedie fără caractere.* Clasicismul francez a adoptat şi a accentuat această teorie aristotelică. Corneille, în prefeţele sale, insistă peste tot asupra acestui punct. El vorbeşte cu mîndrie despre tragedia sa *Heraclius* pentru că în ea intriga este atît de complicată încît e nevoie de un efort intelectual special pentru a o înţelege şi a o descîlci. Este limpede, totuşi, că acest tip de activitate intelectuală şi de plăcere intelectuală nu este deloc un element necesar al procesului artistic. A te bucura de intrigile lui Shakespeare -a urmări cu interesul cel mai profund „îmbinarea faptelor acţiunii" în *Othello, Macbeth* sau *Lear* - nu înseamnă în mod necesar că înţelegi şi simţi arta tragică a lui Shakespeare. Fără limbajul lui Shakespeare, fără forţa stilului său dramatic, totul ar rămîne neimpresionant. Contextul unui poem nu poate fi separat de forma lui - de vers, de caracterul melodic, de ritm. Aceste elemente formale nu sînt doar mijloace exterioare sau tehnice pentru a reproduce o intuiţie dată; ele fac parte integrantă din intuiţia artistică însăşi.
în gîndirea romantică, teoria imaginaţiei poetice a atins apogeul său. Imaginaţia nu mai este acea activitate omenească specială care constituie lumea umană a artei. Ea are acum o valoare metafizică universală. Imaginaţia poetică este singura cheie pentru realitate. Idealismul lui Fichte se bazează pe concepţia lui despre „imaginaţia productivă". Schelling declara în al său *Sistem al idealismului transcendental* că arta este desăvîrsirea filozofiei. în natură, în moralitate, în istorie trăim încă în propileele înţelepciunii filozofice; prin artă intrăm în sanctuarul însuşi. Scriitorii romantici, atît în versuri cît şi în proză, s-au exprimat în

* Cf. Aristotel, *op. cit.* 6, 1450a, p. 25. *(N.t.)*

acelaşi ton. Distincţia între poezie şi filozofie era percepută ca fiind superficială si neautentică. în opinia lui Friedrich Schlegel, îndatorirea cea mai înaltă a unui poet modern este aceea de a năzui la o formă nouă de poezie pe care el o descrie ca „poezie transcendentală". Nici un alt gen poetic nu ne poate oferi esenţa spiritului poetic, „poezia poeziei".* Poetizarea filozofiei si filozofarea poeziei - acesta a fost scopul suprem al tuturor gînditorilor romantici. Adevăratul poem nu este opera artistului individual; este universul însuşi, o operă de artă care se perfecţionează continuu. De aceea, enigmele cele mai profunde ale tuturor artelor şi ştiinţelor aparţin poeziei.** „Poezia" spunea Novalis, „este ceea ce e absolut şi cu adevărat real. Acesta este miezul filozofiei mele. Cu cît mai poetică, cu atît mai adevărată."[14]
Prin această concepţie, poezia şi arta păreau să fie înălţate la un rang si o demnitate pe care nu le-au avut niciodată mai înainte. Ele au devenit un *novum organum* pentru descoperirea bogăţiei şi profunzimii universului. Cu toate acestea, această preamărire excesivă si extaziată a imaginaţiei poetice avea limitele ei precise. Pentru a atinge scopul lor metafizic, romanticii trebuiau să facă un sacrificiu serios. Infinitul fusese declarat a fi adevăratul, ba chiar singurul subiect al artei. Frumosul a fost conceput ca o reprezentare simbolică a infinitului. în concepţia lui Friedrich Schlegel, numai acela poate fi artist care are o religie proprie, o concepţie originală despre infinit.*** Dar, în acest caz, ce devine lumea noastră finită, lumea experienţei sensibile? Desigur, această lume, ca atare, nu are nici o pretenţie la frumuseţe. Prin contrast cu universul adevărat, universul poetului şi al artistului, aflăm lumea noastră obişnuită si prozaică lipsită de orice frumuseţe

* Cf. Friedrich Schlegel, *Din* „Fragmente şi idei" în voi. August Wilhelm şi Friedrich Schlegel, *Despre literatură.* Traducere, prefaţă si note de Mihai Isbăşcscu, Ed. Univers, Bucureşti, 1983, pp. 404-405. *(N.t.)*

** Cf. Fr. Schlegel, „Discuţie despre poezie", în *op. cit.,* p. 427. *(N.t.)* [14] Novalis, cd. J. Minor, III, 11. Cf. O. Walzel, *German Romanti-cism,* trad. engleză de Alma E. Lussky (New York, 1932), p. 28.

*** rr. Schlegel. *Din* „Fragmente şi idei", în *op. cit.,* p. 408. *(N.t.)*

poetică. Un dualism de acest tip este o- trăsătură esenţială a tuturor teoriilor romantice despre artă.

Atunci cînd Goethe a început să publice *Wilhelm Meister's Lehrjahre,* primii critici romantici au salutat opera cu expresii de entuziasm extravagante. Novalis vedea în Goethe „încarnarea spiritului poetic pe pămînt". Dar pe măsură ce opera continua iar figura romantică 'a lui Mignon si harpistul erau eclipsați de caractere mai realiste şi de evenimente mai prozaice, Novalis a fost profund dezamăgit. El nu numai că şi-a revocat prima judecată, dar a mers atît de departe pînă a-1 numi pe Goethe trădător al cauzei poeziei. *Wilhelm Meister* a ajuns să fie privit ca o satiră, un *„Candide* împotriva poeziei". Atunci cînd poezia pierde din vedere extraordinarul, ea îşi pierde sensul şi justificarea. Poezia nu poate înflori în lumea noastră obişnuită şi banală. Miraculosul, extraordinarul şi misteriosul sînt singurele subiecte care permit o adevărată tratare poetică.

Această concepție despre poezie este, totuşi, mai curînd o restricție si o limitare decît o explicare veritabilă a procesului creator al artei. în mod destul de curios, marii realişti ai secolului al XlX-lea au avut în această privință o înțelegere fnai subtilă a procesului artistic decît adversarii lor romantici. Ei susțineau un naturalism radical şi intransigent. Dar tocmai acest naturalism a fost acela care i-a condus la o concepție mai profundă despre forma artistică. Respingînd „formele pure" ale şcolilor idealiste, ei s-au concentrat asupra aspectului material al lucrurilor. în virtutea acestei concentrări absolute ei au fost în stare să depăşească dualismul convențional dintre sferele poetică şi prozaică. Conform concepției realiştilor, natura unei opere de artă nu depinde de măreția sau micimea subiectului ei. Nici un fel de subiect nu este impermeabil la energia formativă a artei. Unul din triumfurile cele mai mari ale artei este acela de a ne face să vedem lucrurile obişnuite în forma lor reală şi în adevărata lor lumină. Balzac a coborît în cele mai mărunte trăsături ale „comediei umane", Flaubert a făcut analize profunde ale caracterelor celor mai umile. în unele romane ale lui Emile

Zola, descoperim descrieri amănunțite aLe structurii unei locomotive, ale unui antrepozit, ale unei mine de cărbune. Nici un detaliu tehnic, oricît de neînsemnat, nu a fost omis din aceste descrieri. Cu toate acestea, trecînd prin operele acestor realişti este observabilă o mare forță imaginativă, care nu este cîtuşi de puțin inferioară aceleia a scriitorilor romantici. Faptul că această forță nu a putut fi recunoscută în mod deschis a constituit un obstacol serios pentru teoriile naturaliste despre artă, în încercările lor de a respinge concepțiile romantice despre poezia transcendentală, ele au revenit la vechea definiție a artei ca imitare a naturii. Procedînd astfel, ele au pierdut punctul principal, întrucît nu au reuşit să reunească caracterul simbolic al artei. Dacă era admisă o astfel de caracterizare a artei, părea să nu existe nici o scăpare față de teoriile metafizice ale romantismului. Arta este, într-adevăr, simbolism, dar simbolismul artei trebuie să fie înțeles într-un sens imanent, nu într-unui transcendent. După Schelling, frumosul este „Infinitul prezentat de o manieră finită". Subiectul adevărat al artei nu este, totuşi, Infinitul metafizic al lui Schelling, nici Absolutul lui Hegel. El trebuie căutat în anumite elemente structurale fundamentale ale înseşi experienței noastre senzoriale - în linii, desen, în forme arhitecturale, muzicale. Aceste elemente sînt, ca să spunem asa, omniprezente. Libere de orice mister, ele sînt evidente şi fățişe, ele sînt vizibile, audibile, tangibile. în acest sens, Goethe nu ezita să spună că arta nu pretinde să arate profunzimea metafizică a lucrurilor, ea rămîne doar la suprafața fenomenelor naturale. Dar această suprafață nu este dată nemijlocit Noi nu o cunoaştem înainte de a o descoperi în operele manior artişti. Această descoperire nu este limitată, totuşi, la un domeniu special. în măsura în care limbajul omenesc poate exprima orice, lucrurile cele mai joase şi cele mai înalte, arta poate cuprinde şi poate pătrunde întreaga sferă a experienței umane. Nimic din lumea fizică sau morală, nici un lucru natural şi nici o acțiune umană nu sînt, prin natura şi esența lor, excluse din domeniul artei, pentru că nimic nu rezistă

procesului ei formativ şi creator. „Quicquid essentia dignum est", scrie Bacon în al său *Novum Organum,* „id etiam scientia dignum est".* Această maximă este valabilă la fel de bine pentru artă ca şi pentru ştiință.

Teoriile psihologice ale artei au un avantaj clar şi palpabil asupra tuturor teoriilor metafizice. Ele nu sînt obligate să ofere o teorie generală a frumosului Ele se limitează la o sferă mai restrînsă întrucît se ocupă numai cu faptul frumosului şi cu o analiză descriptivă a acestui fapt. Prima sarcină a analizei psihologice este aceea de a determina clasa de fenomene căreia aparține experiența noastră a frumosului. Această problemă nu implică nici o dificultate. Nimeni nu poate nega vreodată că opera de

artă ne procură cea mai mare plăcere, poate cea mai durabilă şi imensă plăcere de care este capabilă natura umană. De îndată ce alegem această abordare psihologică, secretul artei pare, prin urmare, să fie rezolvat. Nu este nimic mai puţin misterios decît plăcerea şi durerea. A pune la îndoială acest fenomen foarte cunoscut -fenomen nu numai al vieţii umane, ci al vieţii în general - ar fi absurd. Dacă găsim undeva un teren solid, statornic pe care să ne situăm, un 56q (xot 7to\) duo, atunci el este aici. Dacă reuşim să punem în relaţie experienţa noastră estetică cu această problemă centrală, atunci nu mai poate exista nici o incertitudine în ce priveşte caracterul frumosului şi al artei.

Simplicitatea totală a acestei soluţii pare s-o recomande. Pe de altă parte, toate teoriile hedonismului estetic au defectele calităţilor lor. Ele încep cu afirmarea unui fapt simplu, incontestabil, evident; dar după primii cîţiva paşi, ele nu corespund scopului ce şi l-au propus şi ajung la un

* Căci orice merită să existe merită să fie şi cunoscut". Cf. Francis Bacon, *Noul Organon,* cartea I, CXX, traducere de N. Petrescu şi M. Florian, studiu introductiv de Al. Posescu, Ed. Academiei R.P.R., 1957, p. 94. *(N.t.)*

impas neaşteptat. Plăcerea este un dat nemijlocit .al experienţei noastre. Dar arunci cînd este luat ca un principiu psihologic, semnificaţia ei devine vagă si ambiguă la extrem. Termenul se extinde asupra unui domeniu atît de larg, încît acoperă fenomenele cele mai diverse si mai eterogene. Există totdeauna- tentaţia de a introduce un termen general destul de cuprinzător pentru a include referirile cele mai disperate. Totuşi, dacă cedăm acestei tentaţii ne aflăm în pericolul de a pierde din vedere diferenţe semnificative si importante. Sistemele hedonismului etic' şi estetic au fost totdeauna înclinate să şteargă aceste diferenţe specifice. Kant subliniază această chestiune printr-o observaţie caracteristică în *Critica raţiunii practice.* Dacă decizia voinţei noastre, argumentează Kant, se sprijină pe sentimentul de plăcere sau de neplăcere la care, dintr-o cauză oarecare, ne aşteptăm, atunci ne e cu totul indiferent modul de reprezentare care ne afectează. Singurul lucru care ne preocupă facînd alegerea este cît de mare, cît de îndelungată, cît de uşor cîştigată şi cît de des repetată este această plăcere.

După cum aceluia care are nevoie de aur pentru o cheltuială îi este cu totul indiferent dacă aurul e extras din munţi sau din nisip prin spălare, numai să fie acceptat pretutindeni pentru aceeaşi valoare, tot astfel, nici un om pe care-1 interesează numai plăcerile vieţii nu întreabă dacă reprezentările intelectului sau ale simţurilor îi procură desfătarea, ci numai *cît de multe şi de intense* sînt plăcerile pe care i le procură pentru un timp cît mai lung.*

Dacă plăcerea este numitorul comun, atunci ceea ce contează este gradul, nu felul - toate plăcerile se află la acelaşi nivel şi pot fi reduse la o origine psihologică si biologică comună, în gîndirea contemporană, teoria hedonismului estetic şi-a găsit expresia cea mai'clară în filozofia lui Santayana. După Santayana, frumosul este plăcerea privită ca o calitate a lucrurilor; el este „plăcerea obiectivată". Dar această

* Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor. Critica raţiunii practice.* Traducere, studiu introductiv, note şi indici Nicolae Bagdasar. Postfaţă, Nicolae Bcllu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 110. *(N. t.)*

afirmaţie ia drept adevărat ceea ce trebuie în prealabil demonstrat. Căci cum poate plăcerea - starea noastră de spirit cea mai subiectivă - să fie obiectivată vreodată? Ştiinţa, afirmă Santayana, „este răspunsul la cererea de informaţie, şi în cadrul ei ne interesăm de adevărul întreg şi de nimic altceva decît de adevăr. Arta este răspunsul la cerinţa de distracţie, (...) iar adevărul pătrunde în ea numai întrucît serveşte aceste scopuri".[15] Dar dacă acesta ar fi scopul artei, am fi înclinaţi să spunem că arta, în realizările ei cele mai înalte, nu reuşeşte să-şi atingă scopul adevărat. „Cerinţa de distracţie" poate fi satisfăcută prin mijloace mult mai potrivite si mai ieftine. A gîndi că marii artişti au lucrat pentru acest scop, că Michelangelo a construit catedrala Sfîntul Petru, că Dante sau Milton şi-au scris poemele de dragul distracţiei, este imposibil. Ei ar fi subscris, fără îndoială, la maxima lui Aristotel: „A-ţi da toată silinţa şi a depune toate eforturile în vederea jocului ar fi, evident, un lucru prostesc şi absolut pueril". Dacă arta este desfătare, ea nu este desfătare cu lucrurile, ci desfătare cu formele. Plăcerea oferită, de forme este cu totul diferită de plăcerea pe care o aflăm în lucruri sau în impresiile senzoriale. Formele nu pot sa fie pur şi simplu imprimate în spiritele noastre; trebuie să le producem pentru a le simţi frumuseţea. Punctul slab, comun tuturor sistemelor vechi şi moderne ale hedonismului estetic, este acela că ne oferă o teorie psihologică a plăcerii estetice care omite cu totul să explice faptul fundamental al creativităţii estetice. ,în viaţa estetică trăim o transformare radicală. Plăcerea însăşi nu mai

este un simplu sentiment; ea devine o funcţie. Pentru că ochiul artistului nu este pur şi simplu un ochi care reacţionează la impresii senzoriale sau le reproduce. Activitatea lui nu se limitează la primirea sau înregistrarea impresiilor ce provin de la lucrurile exterioare, sau la combinarea acestor impresii în modalităţi noi şi arbitrare. Un mare pictor sau muzician nu se caracterizează prin sensibilitatea lui la culoare sau sunete, ci

[15] *The Scnse of Beauty* (New York, Charles Scribner's Sons, 1896), p.22.

prin puterea sa de a extrage din acest material static o viaţă dinamică a formelor. Numai în acest sens, deci, poate fi obiectivată plăcerea pe care o aflăm în artă. Definirea frumosului ca „plăcere obiectivată" conţine, prin armare, în rezumat, întreaga problemă. Obiectivarea este totdeauna un proces constructiv. Lumea fizică - lumea lucrurilor şi calităţilor stabile - nu este doar un fascicul de date senzoriale, aşa cum lumea artei nu este un fascicul de emoţii şi sentimente. Prima este condiţionată de acte ale obiectivării teoretice, obiectivare prin concepte şi construcţii ştiinţifice; cea de a doua depinde de acte formative de diferite tipuri, acte ale contemplării.

Alte teorii moderne, protestînd împotriva tuturor încercărilor de a identifica arta cu plăcerea, se expun aceleiaşi obiecţii ca şi teoriile hedonismului estetic. Ele încearcă să găsească explicarea operei de artă punînd-o în relaţie cu alte fenomene bine cunoscute. Aceste fenomene se află, totuşi, la un nivel cu totul diferit; ele sînt stări de spirit pasive, nu active. între cele două clase putem găsi unele analogii, dar nu le putem reduce la una si aceeaşi origine metafizică sau psihologică. Trăsătura comună şi motivul fundamental al acestor teorii este lupta împotriva teoriilor raţionaliste si intelectualiste despre artă. într-un anumit sens, clasicismul francez transformase opera de artă într-o problemă aritmetică ce trebuia să fie rezolvată printr-un fel de regulă de trei simplă. Reacţia împotriva acestei concepţii a fost necesară şi benefică. Dar primii critici romantici - în special romanticii germani - s-au îndreptat imediat către extrema opusă. Ei au considerat intelectualismul abstract al iluminismului drept o batjocură la adresa artei. Nu putem înţelege opera de artă supunînd-o regulilor logice. Un manual de poetică nu ne poate învăţa cum să scriem un bun poem. Pentru că arta apare din alte izvoare, mai profunde. Pentru a descoperi aceste izvoare trebuie mai întîi să dăm uitării standardele noastre obişnuite, trebuie să ne afundăm în misterele vieţii noastre inconştiente. Artistul este un fel de somnambul care trebuie să-si urmeze calea fără intervenţia sau controlul vreunei activităţi conştiente. A-l trezi ar

însemna a-i distruge forţa. „începutul oricărei poezii", afirma Friedrich Schlegel, „înseamnă abolirea legii şi metodei raţiunii care procedează raţional şi afundarea încă o dată în dezordinea încîntătoare a fanteziei, în haosul originar al naturii umane.[16] Arta este un vis în stare de veghe în voia căruia ne lăsăm în mod voluntar. Această concepţie romantică şi-a pus amprenta pe sistemele metafizice contemporane. Bergson a dat o teorie a frumosului care era considerată ca dovada ultimă si cea mai convingătoare a principiilor sale metafizice generale. După el, nu există nici o ilustrare onai bună a dualismului fundamental, a incompatibilităţii intuiţiei cu raţiunea decît opera de artă. Ceea ce numim adevăr raţional sau ştiinţific este superficial şi convenţional. Arta înseamnă evadare din această lume convenţională, îngustă şi lipsită de profunzime. Ea ne conduce înapoi către adevăratele izvoare ale realităţii. Dacă realitatea este „evoluţie creatoare", atunci în creativitatea artei trebuie să căutăm noi dovada pentru creativitatea vieţii si manifestarea ei fundamentală. La prima privire, aceasta ar părea să fie o filozofie a frumosului cu adevărat dinamică sau energetică. Dar intuiţia lui Bergson nu este un principiu cu adevărat activ. Ea este un mod de receptivitate, nu de spontaneitate. Intuiţia estetică, de asemenea, este descrisă peste tot de către Bergson ca o aptitudine pasivă, nu ca o formă activă. „(...) obiectul de artă", scrie Bergson,

este de a adormi forţele active sau mai curînd rezistente ale personalităţii noastre şi de a ne aduce astfel într-o stare de docilitate perfectă în care realizăm ideea care ni se sugerează, în care simpatizăm cu sentimentul exprimat. în procedeele artei vom regăsi, sub o formă atenuată, o versiune rafinată şi într-o anumită măsură spiritualizată a procedeelor prin care se obţine de obicei starea de hipnoză. (...) Sentimentul frumosului nu este un sentiment special (...) orice sentiment trăit de către noi va îmbrăca un caracter estetic, cu condiţia ca el să fie *sugerat,* şi nu *cauzat.* (...) Există deci

[16] Pentru o documentare mai completă şi pentru o critică a acestor teorii romantice timpurii despre artă vezi Irving Babbit, *The New Laokoon,* cap. IV.

faze distincte în evoluția unui sentiment estetic, ca şi în starea de hipnoză (...).[17]
Experiența noastră legată de frumos nu are, totuşi, un astfel de caracter hipnotic. Prin hipnoză putem îmboldi un om la anumite acțiuni sau îi putem impune un anumit sentiment. Dar frumosul, în sensul său autentic şi specific, nu poate fi imprimat în spiritele noastre în felul acesta. Pentru a-1 simți, trebuie să cooperăm cu artistul. Trebuie nu numai să simpatizăm cu sentimentele artistului, dar să şi pătrundem în activitatea lui creatoare. Dacă artistul ar reuşi să adoarmă forțele active ale personalității noastre, el ar paraliza simțul nostru pentru frumos. înțelegerea frumosului, conştiința dinamismului formelor nu pot fi comunicate în acest mod. Pentru că frumosul depinde atît de sentimente de un anumit tip, cît şi de un act de judecată şi de contemplare.
Una din marile contribuții ale lui Shaftesbury la teoria artei este insistența lui asupra acestui punct. în „Moraliştii", el oferă o explicație impresionantă a experienței frumosului - o experiență pe care o priveşte ca pe un privilegiu specific al naturii umane. „Nu veți nega", scrie Shaftesbury,
frumusețea cîmpului sălbatic sau a acestor flori care cresc împrejurul nostru, în pirul acesta verde. Şi totuşi, aşa încîntătoare cum sînt aceste înfățişări ale naturii, iarba strălucitoare sau muşchiul argintiu, cimbrul înflorit, trandafirul sălbatic sau caprifoiul, frumusețea lor nu încîntă turmele învecinate, nu desfată pe cerbul cel tînăr sau pe ied şi nu răspîndeşte bucuria pe care o vedem la turmele care păşunează: nu *Forma* este cea care bucură, ci ceea ce se află în spatele formei: savoarea atrage, foamea îmboldeşte; (...) pentru că niciodată *Forma* nu poate fi o forță adevărată acolo unde nu este contemplată, nu este judecată sau examinată, ci stă doar ca o nota sau ca un semn a ceea ce potoleşte simțul întărîtat. (...) Dacă, prin urmare, dobitoacele... sînt incapabile de a cunoaşte frumosul si de a se bucura de el, întrucît sînt dobitoace si au numai simțul (...) de partea lor, urmează că omul nu poate concepe

[1] Bcrgson, *Essai sur Ies donnces immediates de la conscience.* Trad. engleză de R.L. Pogson, *Time and Free Will* (Londra, Macmillan 1912), pp. 14 şi urm.

frumosul sau nu se poate bucura de el (...)^prin acelaşi ***simț:*** ci că el se bucură (...) de orice este frumos într-o manieră mai nobilă şi cu ajutorul a ceea ce este mai nobil, spiritul şi rațiunea sa.[18]
Preamărirea de către Shaftesbury a spiritului şi rațiunii era foarte departe de intelectualismul iluminismului. Rapsodia sa dedicată frumosului şi infinitei puteri creatoare a naturii era o trăsătură cu totul nouă a istoriei intelectuale a secolului al XVIII-lea. în această privință, el a fost unul din primii campioni ai romantismului. Dar romantismul lui Shaftesbury era de un tip platonic. Teoria lui cu privire la forma estetică era o concepție platonică în virtutea căreia el a fost condus la reacția si protestul împotriva senzualismului empiriştilor englezi.[19]
Obiecția ridicată împotriva metafizicii lui Bergson este valabilă de asemenea pentru teoria psihologică a lui Nietzsche. în una din primele sale scrieri, *Nas+erea tragediei din spiritul muzicii,* Nietzsche a pus sub semnul întrebării concepțiile marilor clasici ai secolului al XVIII-lea. Nu idealul lui Winckelmann, argumentează el, este ceea ce aflăm în arta greacă. La Eschil, la Sofocle sau la Euripide căutăm zadarnic „simplitatea nobilă si grandoarea calmă". Măreția tragediei greceşti constă în profunzimea şi tensiunea extremă a emoțiilor violente. Tragedia greacă a fost produsul unui cult dionisiac; forța ei era o forță orgiastică. Dar singură orgia nu putea produce drama grecească. Forța lui Dionysos era contrabalansată prin forța lui Apollo. Această polaritate fundamentală este esența oricărei mari opere de artă. Arta mare din toate timpurile a apărut din întrepătrunderea celor două forte opuse - impulsul orgiastic si starea visătoare. Este acelaşi contrast care există între starea de vis si starea de beție. Ambele aceste stări eliberează tot felul de forțe artistice din noi, dar fiecare descătuşează forțe de un tip

Shaftesbury, „The Moralists", secț. a 2-a, partea a III-a. Vezi *Characteristics{\l\4),* II, pp. 424 şi urm.
Pentru o discutare detaliată a locului lui Shaftesbury în filozofia secolului al XVIII-lea, vezi Cassirer, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge* (Leipzig, 1932), cap. VI.

diferit. Visul ne dă puterea viziunii, a asocierii, a poeziei; beția ne dă puterea atitudinilor mărinimoase, a pasiunii, a cîntecului şi dansului.[20] Chiar în acea-stă teorie despre originea ei psihologică, una din trăsăturile esențiale ale artei a dispărut. Căci inspirația artistică nu este beție, imaginația artistică nu este vis sau halucinație./Fiecare mare operă de artă este caracterizată printr-o unitate structurală profundă. Nu putem explica această unitate reducînd-o la două stări diferite care, precum starea de vis şi starea de beție, sînt cu totul difuze şi dezorganizate. Nu putem integra un întreg structural din elemente amorfe.
De un tip diferit sînt acele teorii care speră să elucideze natura artei reducînd-o la funcția jocului.

Acestor teorii nu li se poate obiecta că trec cu vederea sau că subestimează activitatea liberă a omului. Jocul este o funcție activă; el nu se limitează în granițele darului empiric. Pe de altă parte, plăcerea pe care o aflăm în joc este total dezinteresată. Se pare, prin urmare, că nici una din calitățile specifice şi condițiile operei de artă nu se pierde în activitatea jocului. Cei mai mulți dintre exponenții teoriei jocului despre artă ne-au asigurat, într-adevăr, că ei au fost cu totul incapabili să afle vreo diferență între cele două funcții.[21] Vorbind din punct de vedere psihologic, jocul si arta au o mare asemănare între ele. Ele sînt neutilitare şi nelegate de nici un scop practic. în joc, ca şi în artă, lăsăm la o parte nevoile noastre practice imediate pentru a da lumii noastre o nouă formă. Dar această analogie nu este suficientă pentru a demonstra o identitate reală. Imaginația artistică rămîne întotdeauna în mod clar distinctă de acel tip de imaginație care caracterizează activitatea ludică. în cadrul jocului avem de a face cu imagini simulate care pot deveni atît de vii şi **impresionante** încît pot fi luate drept realități. Definirea artei doar ca o sumă a unor astfel de imagini simulate ar indica o" concepție foarte sărăcăcioasă despre caracterul şi misiunea

[20] Cf. Nietzsche, *The WilI to Power.* Trad. engleză de A.M. Ludovici (Londra, 1910), p. 240.

[21] Vezi, de exemplu, Konrad Lange, *Das Wesen der Kunst* (Berlin, 1901), 2 voi.

ei. Ceea ce numim „similitudine *estetică"* nu este acelaşi fenomen pe care-1 încercăm în jocurile iluziei. Jocul ne oferă imagini iluzorii; arta ne oferă un nou tip de adevăr - un adevăr nu despre lucrurile empirice, ci despre formele pure.

în analiza noastră estetică de mai sus am distins între trei tipuri diferite de imaginație: capacitatea de invenție, capacitatea de personificare şi capacitatea de a produce forme senzoriale pure. în jocul unui copil aflăm primele două posibilități, dar nu şi a treia. Copilul se joacă cu *lucrurile,* artistul se joacă cu *formele,* cu liniile şi desenele, cu ritmurile şi melodiile. La un copil care se joacă admirăm uşurința şi iuțeala transformării. Sarcinile cele mai mari sînt realizate cu mijloacele cele mai puține. O bucată de lemn poate fi transformată într-o creatură vie. Totuşi, această transformare semnifică doar o metamorfoză a obiectelor însele; ea nu înseamnă o transformare a obiectelor în forme, în cadrul jocului, rearanjăm doar şi redistribuim materialele oferite percepției senzoriale. Arta este constructivă si creatoare într-un sens diferit şi mai profund. Un copil care se joacă nu trăieşte în aceeaşi lume a faptelor empirice rigide ca şi adultul. Lumea copilului are o mult mai mare mobilitate şi transmutabilitate. Dar copilul care se joacă nu face altceva decît să schimbe lucrurile prezentate în apropierea lui pentru alte lucruri posibile. Nici un schimb de felul acesta nu caracterizează activitatea artistică autentică. Aici pretențiile sînt mult mai severe. Pentru că artistul dizolvă materia dură a lucrurilor în creuzetul imaginației sale, iar rezultatul acestui proces este descoperirea unei lumi noi a formelor poetice, muzicale sau plastice. Desigur, un mare număr de pretinse opere de artă sînt departe de a satisface această cerință. Este sarcina judecății estetice sau a gustului artistic să distingă între o operă de artă autentică si acele produse contrafăcute care sînt, firește, jucării sau, cel mult, „răspunsul la nevoia de amuzament".

O analiză mai minuțioasă a originii psihologice si a efectelor psihologice ale jocului şi artei conduce la aceeaşi concluzie. Jocul ne oferă divertisment şi recreare, dar el serveşte, de asemenea, unui scop diferit. Jocul are o rele-

vantă biologică generală în măsura în care anticipează activități viitoare. S-a arătat adeseori că jocul unui copil are o valoare propedeutică. Băiatul care se joacă de-a războiul şi fetița care îşi îmbracă păpuşica îndeplinesc amîndoi un fel de pregătire si de educare pentru alte sarcini mai serioase. Funcția obiectelor de artă nu poate fi explicată în modul acesta. Aici nu există nici divertisment, nici pregătire. Unii esteticieni moderni au găsit necesar să facă o distribuție netă între două tipuri de frumos. Unul este frumosul artei „mari"; celălalt este descris ca un frumos „facil".[22] Desfătarea pe care o produce arta nu-şi are originea într-un proces alinător sau relaxant, ci în intensificarea tuturor energiilor noastre. Divertismentul pe care-1 aflăm în joc este tocmai opusul acelei atitudini care este-o premisă necesară a contemplării şi judecății estetice. Arta cere concentrare totală. De îndată ce nu reuşim să ne concentrăm şi cedăm unui simplu joc al sentimentelor şi asociațiilor agreabile, nu mai putem vedea opera de artă ca atare.

Teoria jocului despre artă a fost dezvoltată în două direcții cu totul diferite. în istoria esteticii, Schiller, Darwin şi Spencer sînt considerați de obicei ca reprezentanții de seamă ai acestei teorii. Totuşi este dificil de găsit un punct de contact între opiniile lui Schiller şi teoriile biologice moderne despre artă.

în tendința lor fundamentală, aceste opinii sînt nu numai divergente, dar, într-un anumit sens, incompatibile, însuşi termenul „joc" este înțeles şi explicat în considerațiile lui Schiller într-un sens cu totul diferit de acela al teoriilor ulterioare. Teoria lui Schiller este una transcendentală şi idealistă; teoriile lui Darwin şi Spencer sînt biologiste şi naturaliste. Darwin şi Spencer privesc jocul si frumosul ca fenomene naturale generale, pe cînd Schiller le pune în legătură cu lumea libertății. Şi, conform dualismului său kantian, libertatea nu înseamnă acelaşi lucru ca şi natura; dimpotrivă, ea reprezintă polul opus. Şi libertatea, ji frumusețea aparțin lumii inteligibile, nu celei fenomenale. In

[22] Vezi Bernard Bosanquet, *Three Lectures on Aestetics,* şi S. Alexander, *Beauty and Other Forms of Values.*

toate variantele naturaliste ale teoriei jocului despre artă, jocul animalelor a fost studiat alături de acela al oamenilor. Schiller nu putea admite nici o astfel de opinie. Pentru el, jocul nu este o activitate organică generală, ci una specific umană. „Numai omul se joacă, atunci cînd este om în înțelesul deplin al cuvîntului, şi *el este om pe deplin atunci cîndse joacăP* A vorbi despre o analogie, ca să nu vorbim despre o identitate între jocul omenesc şi cel animal, sau, în sfera umanului, între jocul artei şi aşa-numitele jocuri ale iluziei, este cu totul străin de teoria lui Schiller. Pentru el, această analogie ar fi apărat ca fiind o neînțelegere fundamentală.

Dacă luăm în considerație condițiile istorice ale teoriei lui Schiller, punctul său de vedere este uşor de înțeles. El nu a ezitat să pună în legătură lumea „ideală" a artei cu jocul unui copil, pentru că în mintea lui lumea copilului suferise un proces de idealizare şi sublimare. Pentru că Schiller vorbea ca un discipol şi un admirator al lui Rousseau", si el vedea viața copilului în lumina nouă în care o plasase filozoful francez. „Există un sens adînc în jocul unui copil", afirma Schiller. Totuşi, chiar dacă admitem această teză, trebuie spus că „sensul" jocului este diferit de acela al frumosului. Schiiler însuşi defineşte frumosul ca „formă vie". Pentru el, conştiința formelor vii este pasul prim şi indispensabil care duce la experiența libertății. După Schiller, contemplarea sau "reflecția estetică este prima atitudine liberă a omului față de univers. „în timp ce dorința pune imediat stăpînire pe obiectul ei, reflecția îl împinge la distanță şi-1 ia în posesie în mod inalienabil prin faptul că-1 salvează de aviditatea pasiunii."[24] Tocmai această atitudine „liberă", această atitudine conştientă şi reflexivă este cea care lipseşte în jocul copilului şi care marchează linia de hotar între joc şi artă.

Pe de altă parte, această „împingere la distanță", care este descrisă aici ca una din trăsăturile necesare şi cele mai caracteristice ale operei de artă s-a dovedit totdeauna a fi o

[23] Schiller, *Bricfc liberdic astetische Erzichung des Mcnschcn{\195),* scrisoarea XV. Trad. engl. *Essays Aesthctical<and Philosophical* (Londra, Cîeorge Bell & Sons, 1916), p. 71.

[24] Schiller, *op. cit,* scrisoarea XXV. Trad. engl. p. 102.

piedică pentru teoria estetică. Dacă acest lucru ar fi adevărat, s-a obiectat, arta nu ar mai fi ceva cu adevărat omenesc, fiindcă ea ar pierde orice contact cu viata omenească. Apărătorii principiului *l'artpour l'art* nu s-au temut, totuşi, de această obiecție, dimpotrivă, ei au înfruntat-o în mod deschis. Ei au considerat ca pe cel mai înalt merit si privilegiu al artei faptul că ea arde toate punțile care o unesc cu realitatea obişnuită. Arta trebuie să rămînă un mister inaccesibil pentru *profanum vulgus.* „Un poem", spunea Stephane Mallarme, „trebuie să fie o enigmă pentru oamenii de rînd, muzică de cameră pentru cei inițiați".[25] Ortega y Gasset a scris o carte în care prevesteşte şi apără „dezumanizarea" artei. El crede că în cadrul acestui proces se va ajunge pînă la urmă într-un punct în care elementul uman aproape că va dispărea din artă.[26] Alți critici au susținut o teză diametral opusă. „Dacă privim un tablou sau dacă ascultăm muzică", insistă LA. Richards,

nu facem ceva prea diferit de ceea ce facem cînd mergem pe stradă pînă la muzeu sau cînd ne îmbrăcăm dimineața. Diferită este maniera în care se produce această experiență mai complexă, de regulă, şi, dacă totul decurge perfect, mai unificată. însă tipul de activitate implicat nu este fundamental deosebit.*

Dar acest antagonism teoretic nu este o antinomie adevărată. Dacă frumosul, conform definiției lui Senil Ier, este „formă vie", el uneşte în natura si esența sa cele două elemente care se află aici opuse. Desigur, nu este acelaşi lucru a trăi în lumea formelor cu a trăi în aceea a lucrurilor, a obiectelor empirice care ne înconjoară. Formele artei, pe de altă parte, nu sînt forme goale. Ele îndeplinesc o sarcină precisă în construirea şi organizarea experienței umane. A trăi în

[25] Citat din Katherine Gilbert, *Studies in Recent Aesthetic* (Chapel Hill, 1927), p. 18.

[26] Ortega y Gasset, *La dezhumanizacion de! 'arte* (Madrid, 1925).

* I.A. Richards, *Principii ale criticii literare,* în româneşte de Florica Alexandrescu, Cuvînt înainte de Anca Roşu, Ed. Univers, Bucureşti, 1974, p. 35. *(N. t.)*

universul formelor nu înseamnă o ocolire a problemelor vieții; această trăire reprezintă, dimpotrivă, punerea în valoare a uneia din cele mai înalte energii ale vieții însăşi. Nu putem vorbi despre artă ca fiind „extraumană" sau „superumană" fără a trece cu vederea peste una din trăsăturile ei fundamentale, forța ei constructivă în formarea universului nostru uman.

Toate teoriile estetice care încearcă să explice arta în termeni ai analogiilor luate din sfere dezordonate si dezintegrate ale experienței umane - din hipnoză, vis sau beție -omit punctul principal. Un mare poet liric are forța de a da o formă clară celor mai obscure sentimente ale noastre. Acest fapt este posibil numai pentru că opera sa, deşt se ocupă de un subiect care este în aparentă irațional si inefabil, posedă o organizare şi o articulație clare. Nici chiar în creațiile cele mai extravagante ale artei nu găsim vreodată „confuziile fermecătoare ale fanteziei", „haosul originar al naturii umane". Această definiție a artei, dată de către scriitorii romantici[27], este o contradicție în termeni. Orice operă de artă are o structură intuitivă, iar aceasta înseamnă un caracter rațional. Orice element singular trebuie perceput ca parte a unui întreg cuprinzător. Dacă într-un poem liric schimbăm unul din cuvinte, un accent sau un ritm, ne aflăm în pericolul de a distruge tonul şi farmecul poemului. Arta nu este încătuşată de raționalitatea lucrurilor sau evenimentelor. Ea poate încălca toate acele legi ale probabilității pe care esteticienii clasici le considerau a fi legi constitutive ale artei. Aceasta poate să ne ofere viziunea cea mai bizară şi grotescă si totuşi să păstreze o raționalitate proprie - raționalitatea formei. In felul acesta putem interpreta o maximă a lui Goethe, care, la prima vedere pare paradoxală - „Arta: o altă natură; misterioasă, si ea, dar mai inteligibilă, pentru că izvorăşte din inteligență."[28]

[27] Vezi *supra,* p. 225.

[28] „Kunst: eine andere Natur, auch geheimnisvoll, aber verständlicher; denn sie entspringt aus dem Verstande." Vezi *Maximen undReflexionen,* ed. Max Hecker, în „Schriften der Goethe-Gesellschaft", XXI (1907), p. 229.

Ştiința ne pune ordine în idei; moralitatea pune ordine în acțiunile noastre; arta pune ordine în perceperea de către noi a manifestărilor vizibile, tangibile şi audibile. Teoria estetică a ajuns, ce-i drept, cu multă încetineală la recunoaşterea şi la înțelegerea acestor diferente fundamentale. Dar, dacă în loc să căutăm o teorie metafizică a frumosului, analizăm pur şi simplu experiența noastră nemijlocită fată cu opera de artă, este greu să nu ne atingem scopul. Arta poate fi definită ca un limbaj simbolic. Dar această afirmație ne dă numai genul proxim, nu si diferența specifică. In estetica modernă, interesul pentru genul proxim pare să prevaleze într-o asemenea măsură, încît aproape că eclipsează şi şterge diferența specifică. Croce insistă asupra faptului că există nu numai o relație strînsă, ci şi o identitate completă între limbaj şi artă. Pentru modul său de gîndire, distincția dintre cele două activități este cu totul arbitrară. In viziunea lui Croce, oricine studiază lingvistica generală studiază probleme estetice - si invers. Există, totuşi, o diferență clară între simbolurile artei şi termenii lingvistici ai vorbirii sau scrierii obişnuite. Aceste două activități nu concordă nici în caracter, nici în scop; ele nu întrebuințează aceleaşi mijloace, şi nici nu tind către aceleaşi scopuri. Nici limbajul, nici arta nu ne oferă o simplă imitație a lucrurilor sau acțiunilor; ambele sînt reprezentări. Dar o reprezentare în mediul formelor senzoriale diferă foarte mult de o reprezentare verbală sau conceptuală. Descrierea unui peisaj de către un pictor sau un poet, şi aceea făcută de către un geograf sau un geolog nu prea au nimic în comun. Atît modul de descriere, cît si motivul ei sînt diferite în opera unui om de ştiință şi în opera unui artist. Un geograf poate, reprezenta un peisaj într-o manieră plastică, el poate chiar să-1 picteze în culori intense şi vii. Dar ceea ce doreşte el să exprime nu este imaginea peisajului, ci conceptul lui empiric. în acest scop, trebuie să compare forma acestui peisaj cu alte forme; el trebuie să descopere, prin observație si inducție, trăsăturile lui caracteristice. Geologul face un pas mai departe în descrierea lui empirică. El nu se mulțumeşte cu o înregistrare a faptelor empirice, pentru că el doreşte să

dezvăluie originea acestor fapte. El distinge straturile din care a fost alcătuit solul, notînd diferențele cronologice; şi el se întoarce la legile cauzale generale care au făcut ca pămîntul să ajungă la^forma lui actuală. Pentru artist, toate aceste relații empirice, toate aceste comparații cu alte fapte şi toată această cercetare a relațiilor cauzale nu există. Conceptele noastre empirice obişnuite pot fi împărțite, în general vorbind, în două clase, după cum ele au de-a face cu interese practice sau teoretice. Una dintre

clase se ocupă de întrebuinţarea lucrurilor şi de întrebarea „La ee foloseşte aceasta?" Cealaltă clasă se ocupă de cauzele lucrurilor şi de întrebarea: „De unde?" Dar la intrarea pe tărîmu) artei trebuie să uităm toate întrebările de felul acesta. Dincolo de: existenţa, de natura, de proprietăţile empirice ale lucrurilor, descoperim dintr-o dată formele lor. Aceste forme nu sînt elemente statice. Ceea ce înfăţişează ele este o ordine mobilă, care ne dezvăluie un nou orizontal naturii. Chiar cei mai mari admiratori ai artei au vorbit adeseori despre ea ca şi cum ar fi un simplu accesoriu, o înfrumuseţare sau un ornament al vieţii. Dar aceasta înseamnă a subestima semnificaţia ei adevărată şi rolul ei real în cultura umană. O simplă copie a realităţii ar fi oricînd de o valoare foarte îndoielnică. Numai prin conceperea artei ca o direcţie specială, ca o nouă orientare a ideilor noastre, a imaginaţiei şi sentimentelor noastre, îi putem înţelege adevărata semnificaţie si funcţie. Artele plastice ne fac să vedem lumea sensibilă în toată bogăţia şi diversitatea ei. Ce am şti despre nuanţele nenumărate în aspectul lucrurilor fără operele marilor sculptori şi pictori? Poezia este, la fel, revelarea vieţii noastre personale. Posibilităţile infinite despre care avem doar un presentiment slab şi obscur sînt aduse la lumină de către poetul liric, de către romancier si de către dramaturg. O astfel de artă nu este în nici un sens doar o contrafacere sau o copie fidelă, ci o manifestare autentică a vieţii noastre interioare. Atîta timp cît trăim numai în lumea impresiilor senzoriale, atingem doar suprafaţa realităţii. Conştientizarea profunzimii lucrurilor cere totdeauna un efort din partea energiilor noastre active şi constructive. Dar întrucît aceste

energii nu se mişcă în aceeaşi direcţie şi mi tind către acelaşi scop, ele nu ne pot oferi acelaşi aspect al realităţii. Există o profunzime conceptuală ca şi o profunzime pur vizuală. Prima este descoperită de către ştiinţă; a doua este revelată în artă. Prima ne ajută să înţelegem raţiunile lucrurilor; a doua, să le vedem formele. în ştiinţă încercăm să reducem fenomenele la cauzele lor prime, la legile şi principiile generale. în artă, sîntem absorbiţi în manifestarea lor nemijlocită si ne bucurăm de această manifestare în măsura deplină a întregii ei bogăţii si varietăţi. Aici nu avem de-a face cu uniformitatea legilor, ci cu diversitatea si caracterul multiform al intuiţiilor. Chiar şi arta poate fi descrisă drept cunoaştere, dar arta este cunoaştere de un tip distinct si specific. Putem prea bine să subscriem la observaţia lui Shaftesbury că „orice frumos este adevăr". Dar adevărul frumosului nu constă într-o descriere sau explicare teoretică a lucrurilor; el constă mai curînd în „viziunea simpatetică" a lucrurilor.[29] Cele două perspective asupra adevărului se află în contrast una cu alta, dar nu în conflict sau contradicţie. Dat fiind că arta si ştiinţa se mişcă în planuri cu totul diferite, ele nu se pot contrazice sau contracara una pe alta. Interpretarea conceptuală a ştiinţei nu exclude interpretarea intuitivă a artei. Fiecare îşi are propria perspectivă şi, ca să spunem asa, propriul unghi de refracţie. Psihologia percepţiei senzoriale ne-a învăţat că fără întrebuinţarea ambilor ochi, fără o vedere binoculară, nu ar exista deloc conştiinţa celei de a treia dimensiuni a spaţiului. în acelaşi sens, profunzimea experienţei umane depinde de faptul că sîntem capabili să modificăm modurile noastre de a vedea, de faptul că putem alterna perspectivele noastre asupra realităţii. *Berum videre formas* nu este o sarcină mai puţin importantă şi indispensabilă decît *rerum cognoscere causa.* în experienţa

[29] Vezi De Witt H. Parker, *The Principles of Aesthetics,* p. 39: „Adevărul ştiinţific este fidelitatea unei descrieri faţă de obiectele exterioare ale experienţei; adevărul artistic este viziune simpatetică -organizarea în claritate a experienţei însăşi." Diferenţa dintre experienţa ştiinţifică şi cea estetică a fost ilustrată recent într-un articol instructiv de către prof. F.S.C. Northrup, în revista *Furioso,* I, nr. 4, pp. 71 şi urm.

obişnuită, punem în relaţie fenomenele după categoria cauzalităţii sau finalităţii. După cum sîntem interesaţi de raţiunile teoretice sau de efectele practice ale lucrurilor, le considerăm cauze sau mijloace. Astfel, în mod obişnuit, pierdem din vedere manifestarea lor nemijlocită pînă cînd nu le mai vedem fată în faţă. Arta, pe de altă parte, ne învaţă să vizualizăm, nu doar să conceptualizăm sau să utilizăm lucrurile. Arta ne oferă o imagine a realităţii mai bogată, mai vie şi mai colorată si o pătrundere mai adîncă în structura ei formală. Este caracteristic pentru natura omului că.el nu este limitat la o singură si specifică abordare a realităţii, ci poate să-şi aleagă punctul de vedere şi, în felul acesta, să treacă de la un aspect al lucrurilor la altul.

X Istoria

După toate definiţiile diferite si divergente despre natura omului, care fuseseră date în istoria filozofiei, filozofii moderni au ajuns deseori la concluzia că însăşi problema este într-un anumit sens

falsă şi contradictorie. în lumea noastră modernă, afirmă Ortega y Gasset, asistăm la o prăbuşire a teoriei clasice, greceşti, a existentei şi, prin urmare, a teoriei clasice despre om.

Natura este un lucru, un lucru mare compus din multe lucruri mai mici. Dar, oricare ar fi diferenţele dintre lucruri, ele au toate în comun o trăsătură fundamentală care constă pur şi simplu în faptul că lucrurile *sînt,* ele îşi au existenţa lor. Iar aceasta înseamnă nu numai că ele există, că se află în faţa noastră, ci şi că ele posedă o structură sau o consistenţă dată, fixă. (...) O expresie alternativă este cuvîntul „natură". Iar sarcina ştiinţelor naturale este de a pătrunde, dincolo de manifestările schimbătoare, la această natură sau structură permanentă. (...) Astăzi ştim că toate minunile ştiinţelor naturale, chiar dacă în principiu ar fi inepuizabile, trebuie să ajungă totdeauna la un punct în faţa realităţii stranii a vieţii omeneşti. De ce? Dacă toate lucrurile au cedat ştiinţelor fizice o mare parte din secretul lor, de ce aceasta singură rezistă atît de energic? Explicaţia trebuie sâ meargă în adîncime, către rădăcini. Poate că nu este decît aceasta: că omul nu este un lucru, că este fals a vorbi despre natura umană, pentru că omul nu are nici o natură. (...) Viaţa omenească (...) nu este un lucru, nu are o natură, şi, în consecinţă, trebuie să ne decidem să gîndim despre ea în termeni, categorii şi concepte care vor fi *radical* diferite de acelea care au revărsat lumină asupra fenomenelor materiei. (...)

Pînă acum logica noastră a fost o logică a existenţei, bazată pe conceptele fundamentale ale gîndirii eleate. Dar cu aceste concepte nu vom înţelege niciodată natura distinctă a omului. Eleatismul a însemnat intelectualizarea radicală a vieţii umane. E£te timpul să evadăm din acest cerc magic. „Pentru a vorbi despre existenţa omului, trebuie să elaborăm mai întîi un concept non-eleat al existentei, asa cum alţii au elaborat o geometrie non-euclideană. A sosit timpul ca sămînta semănată de către Heraclit să producă recolta ei bogată." învăţînd să ne imunizăm contra intelectualismului, sîntem acum conştienţi de o eliberare de naturalism. *„Omul nu are nici o natură, ceea ce are el este* (...) *istoria. "*[1]

Conflictul dintre existenţă şi devenire, pe care Platon îl descrie, în dialogul său *Theaitetos,* ca pe tema fundamentală a gîndirii filozofice greceşti, nu este rezolvat, totuşi, dacă trecem de la lumea naturii la lumea istoriei. O dată cu *Critica raţiunii pure* a lui Kant, concepem dualismul dintre existentă şi devenire mai curînd ca un dualism logic decît ca unul metafizic. Nu mai vorbim despre o lume a schimbării absolute ca opusă unei alte lumi, a repausului absolut. Nu mai privim substanţa şi schimbarea ca pe nişte domenii diferite ale existenţei, ci ca pe nişte categorii - ca pe nişte condiţii si presupuneri ale cunoaşterii noastre empirice. Aceste categorii sînt principii universale; ele nu sînt limitate la obiecte speciale ale cunoaşterii. Trebuie, prin urmare, să ne aşteptăm a le afla în toate formele experienţei umane. De fapt, nici chiar lumea istoriei nu poate fi înţeleasă si interpretată în termeni ai simplei schimbări. Această lume include şi ea un element substanţial, un element al existentei - care nu poate fi definit, totuşi, în acelaşi sens ca si în lumea fizică. Fără acest element nu am prea putea vorbi, aşa cum face Ortega y Gasset, de istorie ca sistem. Un sistem presupune totdeauna dacă nu o natură identică, cel puţin o structură identică. De fapt, această identitate structurală - o identitate de formă, nu de substanţă - a fost totdeauna subliniată de

[1] Ortega y Gasset, „History as a System", în *Philosophy and History: Essays Prcscnted' to Ernst Cas.sircr,.pp.* 239, 294, 300, 305, 313.

către marii istorici. Ei ne-au spus că omul are o istorie *pentru că are* o natură. Aşa a fost părerea istoricilor Renaşterii, a lui Machiavelli, de exemplu, şi mulţi istorici moderni au susţinut acest punct de vedere. Dedesubtul fluxului temporal şi în spatele polimorfismului vieţii omeneşti, ei au sperat să descopere trăsături constante. în lucrarea sa *Consideraţii asupra istoriei universale,* Jakob Burckhardt definea misiunea istoricului ca o încercare de a stabili elementele constante, recurente, pentru că astfel de elemente pot trezi un ecou răsunător în intelectul şi sentimentele noastre.[2]

Ceea ce numim „conştiinţă istorică" este un produs foarte recent al civilizaţiei umane. El nu poate fi găsit înaintea epocii marilor istorici greci. Şi nici gînditorii greci nu erau încă în stare să ofere o analiză filozofică a formei specifice a gîndirii istorice. O astfel de analiză nu a apărut pînă în secolul al XVIII-lea. Conceptul de istorie atinge maturitatea mai întîi în opera lui Vico şi Herder. Cînd omul a devenit pentru prima dată informat despre problema timpului, cînd el nu a mai fost închis în cercul strîmb al dorinţelor şi nevoilor sale imediate, cînd a început să cerceteze originea lucrurilor, el a putut afla doar o origine mitică, nu una istorică. Pentru a înţelege lumea - atît lumea fizică, cît şi lumea socială - el a'trebuit s-o proiecteze asupra trecutului mitic. în mit găsim primele încercări de a stabili o ordine cronologică a lucrurilor şi evenimentelor, de a oferi o cosmologie şi o genealogie a zeilor şi

oamenilor. Dar această cosmologie şi genealogie nu înseamnă o distincţie în sensul propriu al cu'vîntului. Trecutul, prezentul şi viitorul sînt încă legate la un loc; ele formează o unitate nediferenţiată şi un întreg nediscriminat. Timpul mitic nu are nici o structură clară; el este încă un „timp'etern". Din punctul de vedere al conştiinţei mitice, trecutul nu s-a sfîrşit niciodată; el este mereu aici si acum. Cînd omul începe să descîlcească

[2] Jakob Burckhard, *Weltgcschichtliche Bctrachtungen,* ed. de Jakob Oeri (Berlin si Stuttgart, 1905), p. 4. Ed. engl. de James Hastings Nichols, *Forcc and Frcedom; Reflections on History* (New York, Pantheon Books, 1943), p. 82.

ţesătura complexă a imaginaţiei mitice, el se simte transportat într-o lume nouă; el începe să formeze un concept nou al adevărului.

Putem urmări stadiile individuale ale acestui proces atunci cînd studiem dezvoltarea gîndirii istorice greceşti de la Herodot la Tucidi.de. Tucidide este primul gînditor care a văzut şi a descris istoria timpurilor sale şi a privit înapoi spre trecut cu un spirit limpede şi critic. Şi el este conştient de faptul că acesta este un pas nou şi decisiv. El este convins că distincţia clară între gîndirea mitică si cea istorică, între legendă şi adevăr, este trăsătura caracteristică ce va face ca opera sa să fie „nemuritoare."[3] Alţi mari istorici au simţit în mod asemănător. într-o schiţă autobiografică, Ranke relatează cum a devenit prima dată conştient despre misiunea sa ca istoric. Tînăr fiind, era atras foarte mult de scrierile romantic-istorice ale lui Walter Scott. Le-a citit cu o vie plăcere, dar s-a şi simţit ofensat în legătură cu unele probleme. El a fost şocat cînd a aflat că descrierea conflictului dintre Ludovic al Xl-lea şi Carol Temerarul era în flagrantă contradicţie cu faptele istorice.

L-am studiat pe Commines şi comentariile contemporane care se referă la ediţiile din acest autor; ele m-au convins că un Ludovic al Xl-lea si un Carol Temerarul, asa cum sînt descrişi în romanul *Quentin Durward* al lui Walter Scott, nu au existat niciodată. In această comparaţie am constatat că mărturia istorică este mai frumoasă şi, oricum, mai interesantă decît orice ficţiune romantică. I-am întors spatele acesteia din urmă şi am hotărît să evit orice invenţie şi contrafacere în lucrărilermele şi să nu mă îndepărtez de faptei

A defini adevărul drept „concordanţă cu faptele" - *adaec-quatio res et intellectus* - nu este, totuşi, o soluţie satisfăcătoare a problemei. Ea ia drept bun seea ce trebuie în prealabil demonstrat. Este de netăgăduit că istoria trebuie să

[3] (XTfJM-a Eţ âe(), Thucydides, *De bello Peloponnesiaco,* I, 22.

[4] Ranke, „Aufsätze zur eigenen Lebcnsgeschichte" (noiembrie, 1885), în „Sämmtliche Werke", ed. A. Dove, LIII, p. 61.

înceapă cu faptele şi că, într-un anumit sens, aceste fapte sînt nu numai începutul, dar şi sfîrşitul, alfa şi omega cunoaşterii noastre istorice. Dar ce este un fapt istoric? Orice adevăr factual presupune adevărul teoretic.[5] Cînd vorbim despre fapte, nu ne referim, pur şi simplu, la datele senzoriale prezente pentru noi în mod nemijlocit. Ne referim la fapte empirice, adică obiective. Această obiectivitate nu este dată; ea implică totdeauna un act si un proces complicat de judecată critică. Dacă dorim să cunoaştem diferenţa dintre faptele ştiinţifice - dintre faptele fizicii, biologiei, istoriei -trebuie, prin urmare, să începem totdeauna cu o analiză a judecăţilor. Trebuie să cunoaştem modurile de cunoaştere prin care aceste fapte sînt accesibile.

Care este diferenţa dintre un fapt fizic şi un fapt istoric? Amîndouă sînt considerate ca părţi ale unei realităţi empirice, amîndurora le atribuim un adevăr obiectiv. Dar dacă vrem să stabilim natura acestui adevăr, procedăm în moduri diferite. Un fapt fizic este constatat prin observaţii şi experiment. Acest proces de determinare îsi atinge scopul dacă reuşim să descriem fenomenele date în limbaj matematic, în limbajul numerelor. Un fenomen care nu poate fi descris în felul acesta, care nu este reductibil la un proces de măsurare, nu constituie o parte a lumii noastre fizice. Definind sarcina fizicii, Max Planck spune că fizicianul trebuie să măsoare toate lucrurile măsurabile şi să facă măsurabile toate lucrurile nemăsurabile. Nu toate lucrurile sau procesele fizice sînt nemijlocit măsurabile; în multe, dacă nu în majoritatea cazurilor, sîntem dependenţi de metode indirecte de verificare şi măsurare. Dar faptele fizice sînt legate totdeauna prin relaţii cauzale de alte fenomene care sînt în mod direct observabile şi măsurabile. Dacă un fizician are îndoieli în legătură cu rezultatele unui experiment, el îl poate repeta si corecta. El găseşte obiectele sale prezente în orice moment, gata să răspundă la întrebările lui. Dar altfel stau lucrurile în cazul istoricului. Faptele lui aparţin trecutului, iar trecutul

[5] „Das Hochstc wărc: *za* bcgreifcn, dass allcs Faktisehc schon Theorie ist." Gocthc, *Maximen undRcflexioncn,* p. 125.

s-a dus pentru totdeauna. Nu-1 putem reconstrui; nu-1 putem trezi la o nouă viată, într-un sens pur fizic, obiectiv. Tot ceea ce putem face este să ni-1 „amintim" - să-i dăm o nouă existentă ideală. Reconstrucția ideală, nu observația em-
pirică, este primul pas în observația istorică. Ceea ce numim un fapt ştiințific este totdeauna răspunsul la o întrebare ştiințifică pe care am formulat-o dinainte. Dar către ce trebuie să-şi îndrepte istoricul întrebarea? El nu poate confrunta evenimentele însele si nu poate intra în formele unei vieți trecute. El nu poate dispune decît de o abordare indirectă a subiectului său. El trebuie să-si consulte izvoarele. Dar izvoarele nu sînt obiecte fizice în sensul obişnuit al acestui termen. Ele toate implică un moment nou si specific. Istoricul, ca si fizicianul, trăieşte într-o lume fizică. Totuşi, ceea ce află el chiar de la începutul cercetării sale nu este o lume de obiecte fizice, ci un univers simbolic - o lume de simboluri. El trebuie, înainte de toate, să învețe a citi aceste simboluri. Orice fapt istoric, oricît de simplu ar părea, poate fi determinat si înțeles numai printr-o astfel de analiză prealabilă a simbolurilor. Obiectele prime şi nemijlocite ale cunoaşterii noastre istorice nu sînt lucruri sau evenimente, si documente sau monumente. Numai prin mijlocirea si intervenția acestor date simbolice putem înțelege datele istorice reale - evenimentele şi oamenii trecutului.

înainte de a intra într-o discutare generală a problemei, aş dori să clarific acest punct prin referirea la un exemplu specific concret. Cu vreo treizeci si cinci de ani în urmă, a fost găsit în Egipt, sub dărîmăturile unei case, un vechi papirus egiptean. El conținea mai multe inscripții care păreau să fie note ale unui jurist sau notar public privitoare la afacerile lui - ciorne de testamente, contracte, contracte legale etc. Pînă în acel moment papirusul a aparținut lumii materiale; el nu avea nici o importantă istorică şi, ca să spunem aşa, nici o existență istorică. Dar apoi, sub primul text a fost descoperit un al doilea, care, după o examinare mai atentă, a putut fi recunoscut ca fiind compus din fragmentele a patru comedii de Menandru necunoscute pînă

atunci. în momentul acesta, natura şi semnificația manuscrisului s-au schimbat complet. Nu mai era vorba de o simplă „bucată de materie"; acest papirus devenise un document istoric de cea mai mare valoare şi de un- deosebit interes. El depunea mărturie pentru un stadiu important în dezvoltarea literaturii greceşti. Totuşi, această importanță nu a fost imediat evidentă. Manuscrisul a trebuit să fie supus la tot felul de probe critice, la atente analize lingvistice, filologice, literare şi estetice. După acest proces complicat el nu mai era un simplu lucru. El devenise un simbol si acest simbol ne-a oferit o nouă înțelegere a culturii greceşti - a vieții şi a poeziei greceşti.[6]

Toate acestea par evidente şi clare. Dar, lucru destul de curios, tocmai această caracteristică fundamentală a cunoaşterii istorice a fost trecută în întregime cu vederea în discuțiile moderne despre metoda istorică şi adevărul istoric. Cei mai mulți autori au căutat diferența dintre istorie si ştiință în *logica,* nu în *obiectul* istoriei. Ei au făcut cele mai mari eforturi pentru a construi o logică nouă a istoriei. Dar toate aceste încercări erau condamnate la eşec. Pentru că logica este, la urma urmei, un lucru foarte simplu si uniform. Ea este una pentru că adevărul este unul. în căutarea adevărului, istoricul este constrîns de aceleaşi reguli formale ca si savantul naturalist. în modurile sale de rationare si argumentare, în inferențele sale inductive, în investigarea cauzelor el se supune aceloraşi legi generale ale gîndirii ca şi fizicianul sau biologul. în măsura în care sînt avute în vedere aceste activități fundamentale ale intelectului uman, nu putem face nici o discriminare între diferitele domenii ale cunoaşterii. Referitor la această problemă, trebuie să subscriem la cuvintele lui Descartes:

Căci toate ştiințele nu înseamnă nimic, altceva decît înțelepciunea omului, care înțelepciune rămîne una şi aceeaşi întotdeauna, oricît

[6] Pentru detalii privind această descoperire vezi Gustave Lcfebre, *Fragmcnts d'un manuscrit de Menandrc, decouverts ctpublics* (Le Caire, Impression de **i'Institut** Franşais d'Archcologie, 1907).

de deosebite ar fi lucrurile pe care ea le ia în cercetare, după cum lumina soarelui aceeaşi e, deşi cade peste tot felul de lucruri.

Nu are importanță cit de eterogene pot fi obiectele cunoaşterii omeneşti, formele cunoaşterii prezintă totdeauna o unitate internă si o omogenitate logică. Adevărul istoric şi cel ştiințific pot fi distinse nu prin forma lor logică, ci prin obiectivele si conținutul lor. Dacă am dori să descriem această distincție, nu ar fi suficient să spunem că savantul naturalist are de-a face cu obiecte prezente, pe cînd istoricul are de-a face cu obiecte trecute. O asemenea distincție ar fi eronată. Omul de ştiință naturalist poate

foarte bine să cerceteze, ca şi istoricul, originea îndepărtată a lucrurilor. O astfel de încercare a fost făcută, de exemplu, de către Kant. în 1755, Kant a dezvoltat o teorie astronomică ce a devenit, de asemenea, o istorie universală a lumii materiale. El a aplicat noua metodă a fizicii, metoda newtoniană, la rezolvarea unei probleme istorice. în felul acesta, el a dezvoltat ipoteza nebuloasei prin care a încercat să descrie evoluția ordinii cosmice prezente plecînd de la o stare inițială a materiei nediferențiată şi neorganizată. Aceasta era o problemă de istorie naturală, dar nu era istorie în sensul propriu al termenului. Istoria nu ţinteşte să facă cunoscută o stare trecută a lumii fizice, ci mai curînd un stadiu al vieții şi culturii umane. Pentru rezolvarea acestei probleme, ea se poate folosi de metode ştiințifice, dar nu se poate restrînge doar la datele oferite de aceste metode. Nici un obiect nu se sustrage legilor naturii. Obiectele istorice nu au o realitate separată şi de sine stătătoare; ele sînt încorporate în obiecte fizice. Dar în pofida acestei încorporări, ele aparțin, ca să spunem aşa, unei dimensiuni superioare. Ceea ce numim simțul istoric nu schimbă înfățişarea lucrurilor şi nici nu depistează în ele o calitate nouă. Dar el acordă lucrurilor şi evenimentelor o nouă adîncime. Atunci cînd savantul naturalist doreşte să pătrundă în trecut, el nu întrebuințează

.

* Descartes, *Reguli de îndrumare a minții,* traducere, introducere şi note de Constantin Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 137-138. *(N. t.)*

alte concepte şi categorii decît acelea care țin de observațiile sale asupra prezentului. El uneşte prezentul cu trecutul urmînd în sens invers lanțul cauzelor şi efectelor. El studiază în prezent urmele materiale lăsate de către trecut. Aceasta este, de exemplu, metoda geologiei sau a paleontologiei. Istoria are şi ea de a face cu aceste urme, căci fără ele nu ar putea face un ^ingur pas. Dar aceasta este doar o sarcină inițială şi preliminară. La această reconstrucție actuală, empirică, istoria adaugă o reconstrucție simrjolică. Istoricul trebuie să învețe a citi şi interpreta documentele şî(monumentele de care dispune nu doar ca pe nişte vestigii ale trecutului, ci ca pe mesaje vii ce vin de la eL,- mesaje care ni se adresează într-o limbă ce le este proprie. Conținutul simbolic al acestor mesaje nu este, totuşi, imediat observabil. Este treaba lingvistului, a filologului si a istoricului de a le face să vorbească.şi de a ne face să le înțelegem limbajul. Nu în structura logică a gîndirii istoricej ci în această sarcină specială, în acest mandat special constă distincția fundamentală dintre lucrările istoricului si cele ale geologului sau paleontologului. Dacă istoricul nu reuşeşte să descifreze limbajul simbolic al monumentelor ce-i stau la dispoziție, istoria rămîne pentru el o carte închisă. într-un anumit sens, istoricul este mult mai mult un lingvist decît un om de ştiință. Dar el nu numai că studiază limbile vorbite si scrise ale omenirii; el încearcă sa pătrundă, sensul tuturor diferitelor graiuri simbolice. El nu-şi află textele doar în cărți, în anale sau memorii. El'trebuie să citească hieroglife sau inscripții cuneiforme, să privească la culorile unui tablou, la statuile în marmură sau bronz, La catedrale sau temple, la monede sau bijuterii. Dar el nu se gîndeste la aceste lucruri doar cu mintea unui anticar care doreşte să adune şi să păstreze comorile vremurilor de altădată. Ceea ce caută istoricul este mai curînd materializarea spiritului unei epoci trecute. El descoperă acelaşi spirit în legi si regulamente, în carte şi declarații privind drepturile, în instituții sociale şi constituții politice, în rituri si ceremonii religioase. Pentru istoricul adevărat, asemenea material nu este material pietrificat, ci formă vie. Istoria este încercarea de a contopi

toate aceste *disjecta membra,* membrele risipite ale trecutului, si să le sintetizeze si modeleze într-o configurație nouă.

Printre fondatorii moderni ai unei filozofii a istoriei, Herder a avut înțelegerea cea mai clară a acestei laturi a procesului istoric. Lucrurile sale ne oferă nu numai o amintire, dar şi o reînviere a trecutului. Herder nu a fost un istoric în sensul propriu al cuvîntului. El nu ne-a lăsat nici o lucrare istorică mare. Şi chiar creația sa filozofică nu poate fi comparată cu opera lui Hegel. Cu toate acestea, el a fost pionierul unui nou ideal al adevărului istoric. Fără el, opera lui Ranke sau a lui Hegel nu ar fi fost posibilă. Pentru că el a posedat marea forță personală de reînviere a trecutului, de acordare a unei elocvente tuturor fragmentelor şi vestigiilor vieții morale, religioase si culturale a omului. Această trăsătură a operei lui Herder a fost aceea care a deşteptat entuziasmul lui Goethe. Asa cum scrie Goethe în una din scrisorile sale, el nu a găsit în descrierile istorice ale lui Herder doar „tegumentul şi cochilia ființelor omeneşti". Ceea ce i-a stîrnit profunda admirație a fost maniera lui Herder „de a face

curățenie - nu cernind, pur şi simplu, aurul din gunoi, ci fâcînd gunoiul însuşi să regenereze într-o plantă vie."[7]
Această palingeneză, această renaştere a trecutului este aceea care-1 defineşte si-1 distinge pe marele istoric. Pentru Friedrich Schlegel istoricul era *ein riickwărts gekehrter Prophet,* un profet retrospectiv.[8] Există, de asemenea, o profeție a trecutului, o revelare a vieții lui ascunse. Istoria nu poate prezice evenimentele viitoare; ea poate doar interpreta trecutul. Dar viata omenească este un organism în care toate elementele se implică şi se explică reciproc. Ca urmare, o nouă înțelegere a trecutului ne oferă în acelaşi timp o nouă

[7] „Dcinc Art zu fegen - und nicht etwa aus dem Kehricht. Gold zu sieben, sondern den Kehricht zur lebendigen Pflanzc umzupalin-genesieren, legt mich immer auf dic Knie mcines Hcrzetis." Goethe an Herder, mai 1775, fere/e (Weimar ed.). U, p. 262.

[8] „Athcnăumsfragmcntc", 80, în *Prosaische Jugcndschriftcn,* cd. de J. Minor (ed. a 2-a, Viena, 1906), II, p. 215.

perspectivă a viitorului, care, la rîndul ei, devine un impuls pentru viața intelectuală şi socială.fPentru viziunea dublă asupra lumii, una în perspectivă' şi alta retrospectivă, istoricul trebuie să-şi aleagă punctul de plecare/ Si nu-1 poate găsi decît în timpul în care el trăieşte. El nu poate trece dincolo de condițiile experienței sale prezente. Cunoaşterea istorică este răspunsul la întrebări definite, un răspuns care trebuie să fie dat de către trecut; dar întrebările însele sînt puse şi dictate de către prezent - de către interesele noastre intelectuale prezente şi de către trebuințele noastre morale şi sociale prezente. Această legătură dintre prezent şi trecut este de netăgăduit; dar trebuie să tragem din ea concluzii foarte diferite privind certitudinea şi valoarea cunoaşterii istorice. In filozofia contemporană, Croce este campionul celui mai radical „istorism". Pentru el, istoria nu este doar un domeniu special, ci întreaga realitate. Teza lui conform căreia întreaga istorie este istorie contemporană conduce, prin urmare, la o identificare completă a filozofiei şi istoriei. Mai presus si dincolo de tărîmul uman al istoriei nu există nici un alt tărîm al existenței, nici o altă temă pentru gîndirea filozofică.[9] Concluzia opusă a fost trasă de către Nietzsche. Si el a susținut că „putem explica trecutul numai prin ceea ce este mai elevat în prezent". Dar această afirmație i-a servit doar ca un punct de plecare pentru un atac violent asupra valorii istoriei. în ale sale „Consideraţii inactuale", cu care îsi începe opera ca filozof şi critic al culturii moderne, Nietzsche a contestat aşa-numitul „simț istoric" al epocii noastre. El a încercat să demonstreze că acest simt istoric departe de a fi un merit şi un privilegiu al vieții noastre culturale, constituie pericolul ei intrinsec. El este o maladie de care suferim. Istoria nu are nici o semnificație în afară de aceea de slujitoare a vieții şi acțiunii. Dacă slujitorul uzurpă

[9] Pentru această problemă vezi Guido Calogero, „On the So-Called Identity of History and Philosophy", în *Philosophy and History. Essays Prescntcdto Ernst Cassirer,* pp. 35-52.

puterea, dacă el ne tratează ca un stăpîn, el blochează energiile vieții. Prin excesul de istorie, viața noastră a fost schilodită şi a degenerat. Ea stînjeneşte impulsul măreț către fapte noi şi-1 paralizează pe făptuitor. Pentru că cei mai mulți dintre noi putem acționa numai dacă uităm. Simțul istoric fără restricții împins la limita sa logică desființează viitorul.[10] Dar această judecată depinde de distincția artificială pe care o face Nietzsche între viata acțiunii si viața gîndirii. Atunci cînd Nietzsche a întreprins acest atac, el era încă un adept şi un discipol al lui Schopenhauer. El concepea viața ca pe manifestarea unei voințe oarbe. Pentru Nietzsche, orbirea a ajuns să fie chiar condiția unei vieți cu adevărat active, gîndirea şi conştiința erau opuse vitalității. Dacă respingem această presupunere, concluziile lui Nietzsche devin uşor de combătut. Desigur, conştiința trecutului nu slăbeşte şi nici nu paralizează forțele noastre active. Dacă este folosită asa cum trebuie ea ne oferă o privire de ansamblu asupra prezentului şi fortifică responsabilitatea noastră fată de viitor. Omul nu poate modela forma viitorului fără a fi conştient de condițiile sale prezente şi de limitările trecutului său. Aşa cum obişnuia să spună Leibniz: *on recede pour mieux sauter,* ne dăm înapoi pentru a sări mai mult. Heraclit a făurit pentru lumea fizică maxima 686c; avo) %&T(t> uiri, drumul în sus şi în jos este unul *§i* acelaşi.[11] Putem aplica, într-un anumit sens, aceeaşi afirmație şi la lumea istorică. Chiar şi conştiința noastră istorică este o „unitate a contrariilor": ea pune în legătură polii opuşi ai timpului şi ne dă prin aceasta sentimentul continuității culturii umane.
Unitatea si continuitatea devin cu deosebire clare în domeniul culturii noastre intelectuale, în istoria

matematicii, a ştiinţei sau a filozofiei. Nimeni nu ar putea încerca vreodată
[10] Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben,* în „Unzeitgemässe Betrachtungen" (1874), partea a IlI-a. Trad. engl. ed. de Oscar Levy, voi. II.
[11] Fragmentul 60, în *Filosofia greacă pînă la Platon,* I, partea a 2-a, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979, p. 358. *(N.t.)*

să scrie o istorie a matematicii sau a filozofiei fără să aibă o înţelegere clară a problemelor sistematice ale celor două ştiinţe. Faptele trecutului filozofic, doctrinele si sistemele marilor gînditori şînt lipsite de înţeles fără o interpretare. Iar acest proces de interpretare nu cunoaşte niciodată o oprire completă. De îndată ce am atins un nou centru si un nou unghi de vedere în propriile noastre idei, trebuie să ne revizuim judecăţile. Nici un exemplu nu este, poate, mai caracteristic şi mai instructiv în această privinţă decît schimbarea în imaginea noastră despre Socrate. îl avem pe Socrate al lui Xenofon şi al lui Platon; avem un Socrate stoic, unul sceptic, unul mistic, unul raţionalist şi unul romantic. Ei sînt întru totul deosebiţi. Cu toate acestea, ei nu sînt neadevărati; fiecare dintre ei ne oferă un nou aspect, o perspectivă caracteristică a lui Socrate cel istoric şi a fizionomiei sale intelectuale şi morale. Platon a văzut în Socrate marele dialectician şi marele educator moral; Montaigne a văzut în el pe filozoful antidogmatic care-si mărturisea ignoranta; Friedrich Schlegel şi gînditorii romantici au pus accentul pe ironia socratică. Şi chiar în cazul lui Platon însuşi putem urmări aceeaşi dezvoltare. Avem un Platon mistic, pe Platon al neoplatonismului; un Platon creştin, pe Platon al lui Augustin şi al lui Marsilio Ficino; un Platou raţionalist, pe Platon al Iui Moses Mendelssohn; iar cu cîteva decenii în urmă ni s-a oferit un Platon kantian. Toate aceste interpretări diferite ne pot face să zîmbim. Şi totuşi ele nu au numai o latură negativă, ci şi una pozitivă. Ele au contribuit toate, pe măsura lor, la înţelegerea şi evaluarea sistematică a operei lui Platon. Fiecare insistă asupra unui anumit aspect care este conţinut în această operă, dar care poate fi pus în evidenţă numai printr-un complicat proces de gîndire. Atunci cînd vorbeşte despre Platon în *Critica raţiunii pure,* Kant indică acest fapt. „(...) nu e nimic extraordinar", afirmă el, „să înţelegi un autor chiar mai bine decît s-a înţeles el pe sine însuşi, şi anume prin comparaţia ideilor pe care le exprimă, asupra obiectului lui, dat fiind că el nu determinase îndeajuns conceptul lui şi că, astfel, uneori el vorbea sau

chiar gîndea împotriva propriei lui intenţii.* Istoria filozofiei ne arată foarte clar că determinarea completă a unui concept este foarte rar opera acelui gînditor care a introdus prima oara acel concept. Pentru că un concept filozofic este, în general vorbind, mai curmd o problemă decît soluţia unei probleme - iar semnificaţia deplină a acestei probleme nu poate fi înţeleasă atîta timp cît ea se află în stadiul ei latent. Ea trebuie să devină explicită pentru a fi înţeleasă în adevărata ei semnificaţie, iar această tranziţie de la o stare latentă la una explicită este opera viitorului.
Se poate obiecta că acest proces de interpretare şi reinter-pretare este necesar în istoria ideilor, dar că necesitatea nu se mai menţine ■ atunci cînd ajungem la istoria „reală" - la istoria omului si a acţiunilor umane. Aici e ca si cum am avea de-a face cu fapte ferme, evidente, palpabile, fapte care, pur si simplu, trebuie .să fie relatate pentru a fi cuTToscute. Dar nici chiar istoria politică nu constituie o excepţie la regula metodologică generală. Ceea ce este valabil pentru interpretarea unui mare gînditor şi a operelor sale filozofice este valabil, de asemenea, pentru judecăţile privitoare la o mare personalitate politică. Friedrich Gundolf a scris o întreagă carte nu despre Cezar, ci despre reputaţia lui Cezar si interpretările variate ale caracterului şi misiunii sale politice, din antichitate pînă'în zilele noastre.[12] Chîar în viaţa noastră socială şi politică, multe tendinţe fundamentale îşi dovedesc deplina forţă şi semnificaţie numai într-un stadiu relativ tîrziu. Un ideal politic şi un program social, mult timp după ce au fost concepute într-un sens implicit, devin explicite printr-o dezvoltare ulterioară. „(...) multe idei ale americanului originar", scrie S. E. Morison în a sa *Istorie a Statelor Unite,*
* Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* traducere de Nicolae Bagdasar si Elena Moisuc, studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii, Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 292. *{N.t.)*
[12] Friedrich Gundolf, *Caesar. Geschichte scines Ruhm* (Berlin, 1924).

pot fi urmărite în filiaţia lor, înapoi, pînă la patria mamă. în Anglia, aceste idei au persistat secole de-a rîndul, în pofida unei anumite deformări şi împotriviri din partea monarhilor din dinastia Tudor si a aristocraţilor din

partidul Whig; în America ele au găsit condiţii favorabile pentru o dezvoltare liberă. Astfel (...) găsim prejudecăţi engleze vechi şi rezistente îmbălsămate în Declaraţia, americană asupra drepturilor omului şi instituţii de mult timp dispărute din Anglia (...) dăinuind, cu mici schimbări, în Statele Unite, pînă la mijlocul secolului al XlX-lea. A fost o misiune inconştientă a Statelor Unite de a face explicit ceea ce a fost multă vreme implicit în Constituţia britanică şi de a dovedi valoarea principiilor care fuseseră uitate în mare măsură în Anglia lui George al IlI-lea.[13]

Ceea ce ne interesează în istoria politică nu sînt cîtusi de puţin faptele nude. Noi dorim să înţelegem nu doar acţiunile, ci actorii. Judecata noastră despre cursul evenimentelor politice, depinde de concepţia pe care o avem despre oamenii care au fost angajaţi în ele. De îndată ce-i vedem pe aceşti oameni într-o lumină nouă, trebuie să ne schimbăm ideile despre evenimente. Şi totuşi, o viziune istorică adevărată nu poate fi atinsă fără un proces constant de revizuire. Lucrarea lui Ferrero *Măreţia si declinul Romei* diferă în multe puncte importante de descrierea* aceleiaşi perioade de către Mommsen. Această neconcordantă se datorează în mare măsură faptului că cei doi autori au o concepţie cu totul diferită despre Cicero. Pentru formarea unei judecăţi juste despre Cicero, nu este suficientă, totuşi, simpla cunoaştere a tuturor evenimentelor din timpul consulatului său, rolul pe care 1-a jucat în dezvăluirea conspiraţiei lui Catilina sau în războaiele civile dintre Pompei şi Cezar. Toate aceste chestiuni rămîn vagi" şi ambigue atîta timp cît nu cunoaştem omul, atîta timp cît nu-i înţelegem personalitatea si caracterul. Pentru aceasta este nevoie de o anumită interpretare simbolică. Trebuie să studiem nu numai discursurile sau scrierile sale filozofice; trebuie să-i citim scrisorile către fiica sa Tulia şi către prietenii intimi; trebuie să dăm dovadă

[13] S. E. Morison, *The Oxford History of the United States* (Oxford, Clarendon Press, 1927), I, pp. 39 şi urm.

de sensibilitate pentru farmecul şi defectele stilului său. Numai prin luarea în considerare a tuturor acestor dovezi suplimentare putem ajunge la o imagine adevărată a lui Cicero si a rolului său în viaţa politică a Romei. în afară de cazul cînd istoricul rămîne un simplu analist, în afară de cazul cînd el se mulţumeşte cu o relatare cronologică a evenimentelor, el trebuie să îndeplinească totdeauna această sarcină dificilă; el trebuie să descopere unitatea în spatele nenumăratelor si adesea contradictoriilor exprimări ale personajului istoric.

Pentru a ilustra această problemă, vreau să citez alt exemplu caracteristic luat din lucrarea lui Ferrero. Unul din evenimentele cele mai importante din istoria romană - un eveniment care a decis destinul viitor al Romei şi, prin urmare, viitorul omenirii - a fost bătălia de la Actium. Versiunea obişnuită spune că Antoniu a pierdut această bătălie deoarece Cleopatra, care se temea de rezultatul ei, a făcut cale întoarsă cu nava ei. Antoniu s-a hotărît s-o urmeze, abandonîndu-şi soldaţii şi prietenii de dr,agul Cleopatrei. Dacă această' versiune tradiţională este corectă, atunci trebuie să subscriem la maxima lui Pascal; trebuie să admitem că, dacă nasul Cleopatrei ar fi fost mai scurt, întreaga înfăţişare a lumii s-ar fi schimbat.[14] Dar Ferrero citeşte textul' istoric într-o manieră total diferită. El susţine că povestea de dragoste dintre Antoniu şi Cleopatra este o legendă. Antoniu, ne spurie el, s-a căsătorit cu Cleopatra nu pentru că o iubea cu pasiune. Dimpotrivă, Antoniu urmărea un mare plan politic.

Antoniu dorea Egiptul şi nu persoana frumoasă a reginei lui; prin această căsătorie dinastică, el intenţiona să stabilească protectoratul roman în Valea Nilului şi să poată dispune, pentru campania împotriva perşilor, de comorile regatului Ptolemeilor. (...) Cu o căsătorie dinastică, el putea păstra pentru sine toate avantajele stăpînirii efective fără a înfrunta riscurile anexiunii; aşa că el s-a hotărît asupra acestui artificiu care (...) fusese imaginat, probabil, de către Cezar. (...) Idila dintre Antoniu şi Cleopatra cuprinde, cel

[14] Pascal, *Pensccs,* ed. Louandrc, p. 196.

puţin la începuturile ei, un tratat politic. Prin căsătorie, Cleopatra caută să-şi consolideze puterea politică fluctuantă; Antoniu urmăreşte să plaseze Valea Nilului sub protectoratul roman. (...) Istoria reală a lui Antoniu şi a Cleopatrei este unul din episoadele cele mai tragice ale unei bătălii care a sfişiat Imperiul roman timp de patru secole, pînă cînd, în cele din urmă, 1-a distrus - bătălia dintre Orient şi Occident. (...) în lumina acestor consideraţii, comportarea lui Antoniu devine foarte limpede. Căsătoria de la Antiohia, prin care el plasa Egiptul sub protectoratul roman, este actul decisivul unei politici care urmăreşte să mute centrul guvernării înspre Orient (...).[15]

Dacă acceptăm această interpretare a personalităţii lui Antoniu si a celei a Cleopatrei, atunci evenimentele individuale, chiar bătălia de la Actium, apar într-o lumină nouă şi diferită. Fuga lui "Antoniu, susţine Ferrero, nu a fost nicidecum provocată de frică, si nici nu a fost un act de iubire

oarbă şi înflăcărată. Ea a fost un act poEtic premeditat cu grijă.

Cu obstinaţia, siguranţa şi vehemenţa unei femei ambiţioase, ale unei regine sigure de sine şi îndărătnice, Cleopatra s-a străduit să convingă triumvirul (...) să se întoarcă în Egipt pe mare (...) La începutul lui iulie, se pare că Antoniu s-a gîndit la abandonarea războiului şi la reîntoarcerea în Egipt. A fost imposLbil, totuşi, să-şi facă cunoscută intenţia de a lăsa Italia lui Octavian, de a abandona cauza republicană şi a-i trăda pe senatorii romani care părăsiseră Italia de dragul lui. Ingeniozitatea Cleopatrei a conceput, de aceea, un alt plan; trebuia să se dea o bătălie navală pentru a masca retragerea. O parte a armatei să fie trimisă la bordul navelor, alte trupe să fie trimise pentru a apăra punctele cele mai importante din Grecia; flota să navigheze în ordine de bătaie şi să atace dacă inamicul înainta; apoi să se îndrepte spre Egipt.'[6]

[15]Guglielmo Ferrero, „The History and Legend of Antony and Cleopatra", în *Characters and Events of Roman History, from Cacsar to* Afero(Ncw York, G. P. Putnam's Sons, 1909), pp. 39-68.

[16] Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma* (Milano, 1907), III, pp. 502-539. Trad. cngl. de H. J. Chaytor, *Grcatness and Decline of Rome* (New York, G. P. Putnam's Sons, 1908), IV, pp. 95 şi urm.

Nu avansez aici nici o opinie privind exactitatea afirmaţiei. Ceea ce doresc să ilustrez prin acest exemplu este metoda generală a interpretării istorice a evenimentelor politice j'în fizică faptele sînt explicate dacă reuşim să le aranjăm într-o triplă ordine serială: în ordinea spaţiului, a timpului, a cauzei şi efectului. Prin aceasta, ele sînt complet determinate, şi tocmai această determinare este aceea pe care o avem în vedere atunci cînd vorbim despre adevărul sau realitatea faptelor fizice. Obiectivitatea faptelor istorice aparţine, totuşi, unei ordini diferite, superioare. Avem de a face şi aici cu determinarea locului şi a timpului evenimentelor. Dar atunci cînd această determinare ajunge la investigarea cauzelor şi efectelor evenimentelor, avem de înfruntat o problemă nouă. Dacă am cunoaşte toate faptele în ordinea lor cronologică, am avea o schemă generală si o osatură a istoriei; dar nu am avea viata ei reală. Tema generală şi scopul ultim al cunoaşterii istorice este înţelegerea vieţii omeneşti. în istorie privim toate operele omului şi toate faptele lui ca precipitate ale vieţii sale; si dorim să le reconstituim în această stare originară, dorim să înţelegem si să simţim viata din care ele au purces.

în această privinţă, gîndirea istorică nu este reproducerea, ci reversul procesului istoric real. în documentele şi monumentele noastre istorice, aflăm o viaţă trecută care a căpătat o anumită formă. Omul nu-şi poate trăi viaţa fără eforturi constante de a o exprima. Modurile acestei exprimări sînt diferite şi nenumărate. Dar ele sînt tot atîtea mărturii ale uneia si aceleiaşi tendinţe fundamentale. Teoria lui Platon

"> [5] [5]

despre iubire o defineşte pe aceasta ca o dorinţă de imortali-tate. în iubire, omul se străduieşte să sfărîme lanţul existentei sale individuale şi efemere. Acest instinct fundamental poate fi satisfăcut în două moduri:

Cei ce procreează întru corp (...) îşi îndreaptă paşii mai cu seamă spre femei; prin dragostea lor creează copii, iar astfel îşi închipu-iesc că-şi pot agonisi şi nemurirea, şi pomenirea numelui lor, şi fericirea - pentru toată vremea ce va să vină. (...) Sînt oameni (...)

care procreează mai bucuros în suflete decît în trupuri, creînd, se-ntelege, cele care cad în sarcina spiritului si fie concepute şi zămislite.*

Aşadar o cultură poate fi descrisă ca produsul acestei iubiri platonice. Chiar în stadiile cele mai primitive ale civilizaţiei umane, chiar în gîndirea mitică, aflăm acest protest pasionat împotriva faptului morţii.[17] In straturile superioare ale culturii - în religie, artă, istorie, filozofie -acest protest ia o formă nouă. Omul începe să descopere în el însuşi o putere nouă prin care îndrăzneşte să conteste puterea' timpului. El iese din fluxul simplu al lucrurilor, străduindu-se să eternizeze şi să imortalizeze viaţa omenească. Piramidele egiptene par să fie clădite pentru eternitate. Marii artişti gîndesc şi vorbesc despre operele lor ca despre *monumenta aere perennius.* Ei sînt siguri că au înălţat un monument care nu va fi distrus de anii^ fără număr şi de zborul epocilor. Dar această pretenţie este legată de o condiţie specială. Pentru a dăinui, lucrările omului trebuie să fie reînnoite şi restaurate în mod constant. Un obiect fizic rămîne în starea lui actuală de existenţă datorită inerţiei lui fizice. El îşi păstrează aceeaşi natură atîta timp cît nu este modificat sau distrus de către forţe externe. Dar lucrările omeneşti sînt vulnerabile dintr-un unghi cu totul diferit. Ele sînt supuse schimbării şi decăderii nu

numai într-un sens material, ci şi într-unui spiritual. Chiar dacă existența lor continuă, ele se află în pericolul constant de a-şi pierde semnificația. Realitatea **lor** este simbolică, nu fizică; iar o astfel de realitate nu încetează niciodată de a cere interpretare si reinterpretare. în acest punct începe marea sarcină a istoriei. Gîndirea istoricului întreține o relație cu totul diferită cu obiectul ei, fată de aceea a fizicianului sau a

* Platon, *Banchetul,* în româneşte de Cezar Papacostea, 208-209, în Platon, *Dialoguri,* după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite şi întregite cu două traduceri noi şi cu „Viața lui Pkton" de Constantin Noica, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968, p. 292. *(N-t.)*

[17] Vezi *supra,* p. 120.

1

naturalistului. Obiectele materiale îşi păstrează existenta independent de activitatea omului de ştiință, dar obiectele istorice au o existență adevărată numai atîta timp cît sînt reamintite - iar actul aducerii aminte trebuie să fie neîntrerupt, continuu. Istoricul trebuie nu numai să examineze obiectele sale de studiu ca naturalistul; el trebuie să le păstreze. Speranța lui de a le putea menține în starea lor fizică poate fi zădărnicită în orice moment. Prin incendiul care a distrus Biblioteca din Alexandria, nenumărate şi neprețuite documente au fost pierdute pentru totdeauna. Dar chiar monumentele care supraviețuiesc s-ar estompa treptat dacă nu ar fi ținute în viață prin arta istoricului. Pentru a stăpîni lumea culturii, trebuie s-o recucerim neîncetat prin amintirea istorică. Dar amintirea nu înseamnă doar actul reproducerii. Ea este o sinteză intelectuală nouă - un act constructiv. în această reconstrucție, spiritul uman se mişcă într-o direcție opusă față de aceea a procesului originar. Toate operele de cultură îşi au originea într-un act de solidi-ficare si stabilizare. Omul nu si-ar putea comunica ideile si sentimentele şi, prin urmare, nu ar putea trăi în societate dacă nu ar avea darul special de a-şi concretiza gîndurile, de a le da o formă solidă şi permanentă. în spatele acestor forme fixe şi statice, al acestor opere pietrificate ale culturii umane, istoria descoperă impulsurile dinamice inițiale. Este darul marilor istorici de a reduce toate simplele fapte la al lor *fieri,* toate produsele la procese, toate lucrurile sau instituțiile statice la energiile lor creatoare. Istoricii activității politice ne înfățişează o viată plină de pasiuni si emoții, de lupte violente ale partidelor politice, de conflicte şi războaie între diferite națiuni.

Dar nu toate acestea sînt necesare pentru a conferi unei lucrări istorice caracterul şi accentul ei dinamic. Atunci cînd Mommsen a scris *Istoria romană,* el vorbea ca un mare istoric politic, şi cu un ton nou şi modern. „Am vrut să-i cobor pe antici", spune el într-o scrisoare, „de pe piedestalul fantastic pe care apar într-o lume reală. Acesta este motivul

pentru care consulul a trebuit să devină primarul. Poate am exagerat; dar intenția mea a fost destul de clară."[18] Lucrările tîrzii ale lui Mommsen par să fie concepute şi scrise într-un stil cu totul diferit. Totuşi, ele nu-şi pierd caracterul dramatic. Poate părea paradoxală atribuirea unui astfel de caracter lucrărilor care se ocupă de subiectele cele mai aride precum, de exemplu, istoria monedei sau a dreptului public roman. Dar toate sînt făcute în acelaşi spirit. Lucrarea lui Mommsen *Romisches Staatsrecht* nu este o simplă codificare a legilor constituționale. Aceste legi sînt umplute cu viată; simțim în' spatele lor marile forțe care au fost necesare pentru a înălța un asemenea sistem. Simțim marile forțe intelectuale şi morale care doar ele au putut produce acest organism al dreptului roman; talentul spiritului roman de a ordona, organiza şi comanda. Şi în acest caz, intenția hii Mommsen a fost de a ne înfățişa lumea romană în oglinda dreptului roman. „Atîta vreme cît jurisprudența a ignorat statul si poporul", spunea el, „iar istoria şi filologia au ignorat dreptul, ele au bătut în zadar la uşa lumii romane."

Dacă înțelegem sarcina istoriei în felul acesta, multe din problemele care au fost discutate, în ultimele decenii, cu atîta înflăcărare şi au aflat răspunsuri atît de diverse şi de divergente pot fi clarificate fără dificultate. Filozofii moderni au încercat adeseori să construiască o logică specială a istoriei. Ştiințele naturale, ne-au spus ei, se bazează pe o logică a universalului, istoria, pe o logică a individualului. Windelband consideră că judecățile din cadrul ştiințelor naturale sînt nomotetice, cele din cadrul istoriei sînt idio-grafice.[19] Primele ne dau legi generale; cele din urmă descriu fapte particulare. Această distincție a devenit baza întregii teorii a cunoaşterii istorice a lui Rickert. „Realitatea

[18] Mommsen, într-o scrisoare către Henzen; citat după G. P. Gooch, *History and Historians in the Ninetecnth Century* (Londra,

Longmans, Green & Co., 1913; ed. nouă 1935), p. 457.
[19] Windelband, „Gcschichte und Naturwissenschaft", în *Prăludicn,* (ed. a 5-a, Tubingen, 1915), voi. II.
ISTORIA
259
empirică devine natură, dacă o considerăm din perspectiva universalului; ea devine istorie, dacă o considerăm din perspectiva particularului."[20]
Dar nu este posibil a separa cele două momente ale universalității şi particularității în modul artificial şi abstract. O judecată este totdeauna unitatea sintetică a ambelor momente; ea conține un element de universalitate si unul de particularitate. Aceste elemente nu sînt opuse mutual; ele se-implică şi se întrepătrund reciproc. „Universalitatea" nu este un termen care desemnează un anumit domeniu al gîndirii; ea este o expresie tocmai a caracterului, a funcției gîndirii. Gîndirea este totdeauna universală. Pe de altă parte, descrierea faptelor particulare, a unui „aici" şi „acum", nu este deloc un privilegiu al istoriei. Unicitatea evenimentelor .istorice a fost considerată adeseori trăsătura care face distincția dintre istorie şi știință. Totuşi, acest criteriu nu este suficient. Un geolog care ne oferă o descriere a diferitelor stări ale pămîntului în diferite perioade geologice ne dă o expunere despre evenimente concrete şi unice. Aceste evenimente nu pot fi repetate; ele nu vor apărea în aceeaşi ordine, a doua oară. în această privință, descrierea geologului nu diferă de aceea a unui istoric care, de exemplu, ca Gregorovius, ne spune povestea oraşului Roma în Evul Mediu. Dar istoricul nu ne oferă doar o serie de evenimente într-o ordine cronologică definită. Pentru el, aceste evenimente sînt doar învelişul îndărătul căruia căutăm o viață si o cultură umană - o viață de pasiuni şi acțiuni, de întrebări şi răspunsuri, de tensiuni şi soluții. Istoricul nu poate inventa un limbaj nou şi o logică nouă pentru toate acestea. El nu poate gîndi sau vorbi fără întrebuințarea termenilor generali. Dar el infiltrează în conceptele şi cuvintele sale propriile-i sentimente şi le conferă astfel un sunet nou şi o culoare nouă - culoarea unei vieți personale.
Dilema fundamentală a gîndlii istorice începe tocmai în acest punct. Semnul distinctiv al marelui istoric este dat, fără
[20] Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Tubingen, 1902), p. 255.
260
ESEU DESPRE OM
îndoială, de bogăția si varietatea, profunzimea şi intensitatea experienței sale personale. Altfel, opera lui ar rămîne fără viață si fără culoare. Dar cum putem spera să atingem, în felul acesta, obiectivul ultim al cunoaşterii istorice, cum putem afla adevărul lucrurilor şi al evenimentelor? Un adevăr personal nu este o contradicție în termeni? Ranke şi-a exprimat odată dorința de a anihila propriul eu pentru a putea face din el însuşi oglinda pură a lucrurilor, pentru a putea vedea evenimentele în modul în care ele au apărut cu adevărat. Este limpede, totuşi, că această afirmație era plănuită ca o problemă, nu ca o soluție. Dacă istoricul ar reuşi să-si anuleze viața personală, el nu ar atinge prin aceasta o obiectivitate mai înaltă. Dimpotrivă, el s-ar priva de adevăratul instrument al oricărei gîndiri istorice. Dacă elimin lumina propriei experiențe personale, nu pot vedea şi nu pot judeca experiența altora. Fără o bogată experiență personală în domeniul artei, nimeni nu poate scrie o istorie a artei; nimeni în afară de un gînditor sistematic nu ne poate oferi o istorie a filozofiei. Opoziția aparentă dintre obiectivitatea adevărului istoric şi subiectivitatea istoricului trebuie rezolvată într-o manieră diferită.
Poate că soluția cea mai bună trebuie găsită nu în cuvintele lui Ranke, ci în lucrările sale. Aici aflăm adevărata explicație a ceea ce înseamnă cu adevărat şi a ceea ce nu înseamnă obiectivitate istorică. Cînd Ranke şi-a publicat primei scrieri, idealul său de obiectivitate istorică nu era înțeles deloc, în general, de către contemporanii lui. Opera lui a fost supusă unor atacuri violente. Un istoric binecunoscut, Heinrich von Leo, i-a imputat lui Ranke „evitarea timidă a opiniilor personale"; el descrie cu dispreț scrierile lui Ranke ca pictură pe porțelan, delectarea doamnelor şi a amatorilor. în zilele noastre, o asemenea judecată ar apărea nu numai total nejustă, dar absurdă şi grotescă. Cu toate acestea ea a fost repetată de către o serie de critici de mai tîrziu, mai ales de către istoricii aparținînd şcolii prusace, Heinrich von Treitschke se plîngea de obiectivitatea anemică a lui Ranke, „care nu spune de ce parte se află inima
ISTORIA
261
naratorului".[21] Uneori, adversarii lui Ranke, pe un ton batjocoritor, au comparat atitudinea si stilul său personal cu atitudinea sfincşilor din partea a doua a poemului dramatic *Faust&X* lui Goethe:
Sitzen vor den Pyramiden, Zu der Volker Hochgericht; Uberschwemmung, Krieg und Frieden -Und verziehen

kein Gesicht.[22]
Un asemenea sarcasm este, totuşi, foarte superficial. Nimeni nu poate studia scrierile lui Ranke fără să fie conştient de profunzimea vieţii sale personale şi a sentimentului său religios. Acest sentiment străbate toată opera sa istorică. Dar interesul religios al lui Ranke a fost destul de mare pentru a cuprinde întregul domeniu al vieţii religioase, înainte de a se aventura în descrierea Reformei, el terminase marea lucrare despre *Istoria papilor.* Tocmai caracterul deosebit al simţului său religios a fost acela care 1-a împiedicat să trateze problemele religioase în maniera unui fanatic sau în aceea a unui simplu apologet. El a conceput istoria ca pe un conflict continuu între mari idei politice si religioase. Pentru a vedea acest conflict în adevărata lui lumină, el a trebuit să studieze toate partidele si pe toţi actorii din această piesă istorică. Simpatia lui Ranke, simpatia unui mare istoric este de un tip specific. Ea nu implică prietenie sau parti-zanat. Ea îi îmbrăţişează pe prieteni şi pe adversari. Această formă de simpatie poate fi comparată cel mai bine cu aceea a marilor poeţi. Euripide nu simpatizează cu Medeea; Shakespeare nu simpatizează cu Lady Macbeth sau cu Richard al III-lea. Totuşi, ei ne fac să înţelegem aceste caractere; pătrund în pasiunile si motivele lor. Maxima *tout*

[21] Pentru această critică a operei lui Ranke vezi G. P. Gooh, *op. cit.,* cap. VI, VIII.

[22] *Faust,* Partea a II-a, trad. de Lucian Blaga, Ed. de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1955, p. 350: [Stăm lîngă piramide] „Judecată peste neamuri/ Ca în zi de-apoi rostim: Pace fie sau războaie/ Şi potop, nu ne clintim." *(N.t.)*

comprendre est tout pardonner nu este valabilă nici pentru operele marilor artişti, nici pentru acelea ale marilor istorici. Simpatia lor nu implică nici o judecată morală, nici o aprobare sau dezaprobare a actelor singulare. Desigur, istoricul are toată libertatea să judece, dar înainte de a judeca, el doreşte să înţeleagă şi să interpreteze.

Schiller a făurit' dictonul *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht,* o maximă reluată de Hegel, care a transformat-o într-o cheie de boltă a filozofiei sale a istoriei. „Destinele şi faptele statelor particulare şi ale spiritelor particulare", afirmă Hegel,

constituie dialectica imitaţii acestor spirite, în apariţia lor, dialectică în care spiritul universal, spiritul lumii se produce pe sine, ca' nemărginit, după cum totodată el este cel care îşi exercită dreptul său - si dreptul său este cel mai înalt din toate — asupra lor, în istoria lumii, ca tribunal al lumii. (...) Ea este un tribunal, deoarece în universalitatea ei fiinţînd în şi pentru sine, particularul, penaţii, societatea civilă şi spiritele popoarelor, în realitatea lor variată, sînt numai ca element ideal, şi mişcarea spiritului în acest element este tocmai chemată să înfăţişeze acest lucru.*

Chiar si Ranke, oricît de opus opiniilor fundamentale ale lui HegeL, ar fi putut subscrie la această opinie. Dar el concepea misiunea istoricului într-un mod mai puţin prezumţios. El considera că în marele proces al istoriei universale, istoricul ar trebui să pregătească, nu să pronunţe sentinţa. Această atitudine este foarte departe de indiferenţa morală; ea reprezintă, dimpotrivă, un sentiment de cea mai înaltă responsabilitate morală. Conform lui Ranke, istoricul nu este nici procuror, nici avocat pentru acuzat. Dacă el vorbeşte ca un judecător, el vorbeşte ca un *juge d'instruction.* El trebuie să adune toate documentele referitoare la caz pentru a le supune celei mai înalte curţi de justiţie, istoria omenirii. Dacă el nu reuşeşte în această

* Hegel, *Principiile filozofiei dreptului,* §§ 340, **341,** trad. de Virgil Bogdan şi Constantin Floru, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1969, pp. 379-380. *(N.t.)*

misiune, dacă prin favoritism partinic sau prin ură el tăinuieşte sau falsifică o singură piesă a mărturiei, atunci el îşi neglijează datoria supremă.

Această concepţie etică despre misiunea, demnitatea si responsabilitatea istoricului este unul din meritele principale ale lui Ranke şi conferă operei sale orizontul ei mare si liber. Simpatia sa universală putea îmbrăţişa toate epocile si toate naţiunile.[23] El a fost în stare să scrie istoria papilor si' istoria Reformei, istoria Franţei si istoria Angliei, lucrarea sa asupra otomanilor şi asupra monarhiei spaniole, în acelaşi spirit de imparţialitate şi fără părtinire naţională. Pentru el, naţiunile latine şi teutonice, grecii şi romanii, Evul Mediu si statele naţionale moderne însemnau un organism coerent.' Fiecare nouă lucrare i-a permis să-şi lărgească orizontul istoric şi să ofere o perspectivă mai liberă şi mai largă.

Mulţi din adversarii lui Ranke, care nu au posedat acest spirit liber şi detaşat, au încercat să transforme necesitatea în virtute. Ei au afirmat că era imposibil să scrii o istorie politică fără pasiuni politice şi fără părtinire naţională. Treitschke, un reprezentant al Şcolii Prusace, a refuzat chiar să studieze

materialele din arhivele neprusace. El se temea ca nu cumva să fie deranjat, prin astfel de studiu, în judecata lui favorabilă despre politica prusacă.[24] O asemenea atitudine poate fi uşor de înţeles la un pamfletar sau propagandist politic. Dar în cazul unui istoric ea simbolizează prăbuşirea şi falimentul cunoaşterii istorice. Putem compara această atitudine cu mentalitatea acelor adversari ai lui Galilei care au refuzat consecvent să privească prin telescop si să se convingă singuri de adevărul descoperirilor astronomice ale lui Galilei, deoarece ei nu doreau să fie deranjaţi în credinţa lor absolută în sistemul lui Aristotel. Unei astfel de concepţii a istoriei îi putem opune cuvintele lui Jakob Burckhardt:

[23] într-o evaluare excelentă a personalităţii şi operei lui Ranke, Alfrcd Dove menţionează lucrarea acestuia *Universalitiit des Mitempfindcns* („Universalitate a simpatiei" - *n.t).* Vezi Dove, *Ausgewählte Schriftcn* (1898), pp. 112 şi urm.

[24] Vezi Ed. Fueter, *Geschichtc der ncueren Historiographie* (ed. a 3-a, Munchen şi Berlin, 1936), p. 543.

Dincolo de preamărirea oarbă a propriei ţări, este obligatorie pentru noi o altă îndatorire, mai împovărătoare, anume, aceea de a ne educa noi înşine pentru a fi oameni plini de înţelegere, pentru care adevărul şi înrudirea cu tot ceea ce este spiritual este binele suprem, şi care putem dobîndi adevărata noastră îndatorire de cetăţeni din această cunoaştere, chiar dacă ea nu ar fi înnăscută în noi. în domeniul gîndirii, este întru totul just ca barierele să dispară.[2^]

Aşa cum arată Schiller în Scrisorile sale estetice, există o artă a pasiunii, dar nu poate exista o „artă pasionată".[26] Acelaşi punct de vedere asupra pasiunilor se aplică şi Istoriei. Istoricul care ar fi necunoscător al lumii pasiunilor -al ambiţiilor politice, al fanatismului religios şi al conflictelor economice şi sociale - ne-ar oferi un rezumat abstract al evenimentelor istorice. Dar dacă are o anumită pretenţie la adevărul istoric, el însuşi nu poate rămîne în această lume. El trebuie să dea întregului material al pasiunilor o formă teoretică; iar această formă, ca şi forma operei de artă, nu este produsul sau consecinţa pasiunii; dar dacă istoria însăşi încearcă să fie pasionată, ea încetează să fie istorie.'Istoricul nu trebuie să manifeste sentimentele, violenţele şi freneziile pe care le descrie. Simpatia lui este intelectuală şi imaginativă, nu emoţională. Stilul personal pe care-1 simţim în fiecare rînd scris al unui mare istoric nu este un stil emoţional sau retoric. Un stil retoric poate avea multe merite; el poate emoţiona şi delecta cititorul. Dar lui îi scapă chestiunea principală: el nu ne poate duce la o intuire şi la o judecată liberă şi nepărtinitoare asupra lucrurilor şi evenimentelor.

[25] „Es gibt aber neben dem blinden Lobpreisen der Heimat cine ganz andere und schwerere Pflicht, nämlich sich auszubilden zum erkennenden Menschen, dcm dic Wahrheit und die Vcrwandtschaft mit aliem Geistigcn iiber alles geht und der aus dieser Erkenntnis auch seine Biirgerpflicht wiirde ermitteln konncn, wenn sie ihm nicht schon mit scinem Temperament eingeboren ist. Vollends im Reiche des Gedankens gehen alle Schlagbäume billig in die Hohe." Jakob Burckhardt, *op. cit.,* p. 11. Trad. engl., p. 89.

[26] *Essays Aesthetical and Philosophical,* Scrisoarea XXII.

Dacă ţinem seama de acest caracter al cunoaşterii istorice, este uşor să distingem obiectivitatea istorică de acea formă de obiectivitate care constituie scopul ştiinţelor naturale. Un mare savant, Max Planck, a descris întregul efort al gîndirii ştiinţifice ca un efort constant de a elimina toate elementele „antropologice". Trebuie să-1 uităm pe om pentru a studia natura şi a descoperi şi formula legile naturii.[27] în dezvoltarea gîndirii ştiinţifice, elementul antropomorfic este împins treptat în planul doi pînă cînd dispare cu desăvîrşire în structura ideală a fizicii. Istoria procedează într-un mod cu totul diferit. Ea poate trăi şi respira numai în universul uman. Ca şi limbajul sau arta, istoria este fundamental antropo-morfică. A-i înlătura aspectele omeneşti ar însemna a-i distruge caracterul si natura specifice. Dar antropomorfismul gîndirii istorice nu este un obstacol sau o limitare pentru adevărul ei obiectiv. Istoria nu este cunoaştere a unor fapte sau evenimente exterioare; ea este o formă de auto-cunoaştere. Pentru a mă cunoaşte, nu pot încerca să păşesc dincolo de mine însumi, să sar, cum se spune, peste propria-mi umbră. Trebuie să aleg abordarea opusă. în istorie, omul se întoarce în mod constant la el însuşi; el încearcă să-şi amintească şi să actualizeze întreaga lui experienţă trecută. Dar eul istoric nu este un simplu eu individual. El este antropomorfic, dar nu este egocentric. Formulat sub forma unui paradox, putem spune că istoria urmăreşte un „antropomorfism obiectiv". Făcîndu-ne să cunoaştem polimorfismul existenţei umane, ea ne eliberează de capriciile şi prejudecăţile unui moment special şi unic. Ea înseamnă îmbogăţirea şi lărgirea, nu estomparea eului, a fiinţei noastre cunoscătoare si simţitoare, care este scopul cunoaşterii istorice.

Acest ideal al adevărului istoric s-a dezvoltat foarte lent. Chiar spiritul grec, cu toată bogăţia şi profunzimea lui, nu 1-a putut aduce la deplina maturitate. Dar în progresul

[27] Vezi Max Planck, *Die Einheit des physikalischcn Weltbildes* (Leipzig, 1909). Pentru alte detalii, vezi Cassircr, *Substance and*

Function, trad. engl. de W.C. şi M. C. Swabey (1923), pp. 306 şi urm.

conştiinţei moderne, descoperirea si formularea acestui concept al istoriei a devenit una din sarcinile noastre cele mai importante. în secolul al XVII-lea, cunoaşterea istorică este eclipsată încă de alt ideal al adevărului. Istoria nu şi-a găsit încă locul sub soare. Ea este pusă în umbră de către matematică şi fizica matematică. Dar apoi, la începutul secolului al XVIII-lea, are loc o orientare nouă a gîndirii moderne. Secolul al XVIII-lea a fost considerat adeseori ca un secol anistoric sau antiistoric. Dar acesta este un punct de vedere unilateral si eronat. Gînditorii din secolul al XVIII-lea sînt adevăraţii pionieri ai gîndirii istorice. Ei pun întrebări noi şi inventează noi metode de a răspunde la aceste întrebări. Investigaţia istorică a fost unul din instrumentele necesare ale filozofiei Luminilor.[28] Dar în secolul al XVIII-lea prevala încă o concepţie pragmatică a istoriei. Nici un nou concept critic nu a apărut înainte de începutul secolului al XlX-lea, înainte de apariţia lui Niebuhr şi Ranke. Totuşi, începînd de acum înainte, conceptul modern al istoriei este stabilit cu fermitate şi el îşi extinde influenţa asupra tuturor domeniilor cunoaşterii şi culturii umane.

Totuşi, nu a fost uşor să se determine caracterul *specific* al adevărului istoric şi al metodei istorice. Mulţi filozofi erau înclinaţi mai curînd să nege decît să explice acest caracter specific. Atîta timp cît istoricul continuă să păstreze opinii personale speciale, atîta timp cît el blamează sau laudă, aprobă sau dezaprobă, au spus ei, el nu va fi niciodată la înălţimea sarcinii sale. în mod conştient sau inconştient, el va deforma adevărul obiectiv. Istoricul trebuie să abandoneze interesul lui pentru lucruri şi evenimente pentru a le vedea în înfăţişarea lor adevărată. Acest postulat metodologic a căpătat expresia cea mai clară şi impresionantă în lucrările istorice ale lui Taine. Istoricul, declara Taine, trebuie să acţioneze ca un naturalist. El trebuie să se elibereze nu numai de toate prejudecăţile convenţionale, ci şi de toate predilecţiile personale şi de toate normele morale.

[28] Pentru alte detalii vezi Cassirer, *Die Philosophie der Aufklămng* (Tubingcn, 1932), cap. V, pp. 218-312.

„Metoda modernă pe care o urmez", scria Taine în introducerea la *Filozofia artei,*

şi care începe să pătrundă acum în toate ştiinţele morale, constă în a considera operele omeneşti (...) ca fapte şi produse ale căror proprietăţi trebuie înfăţişate şi ale căror cauze trebuie cercetate, înţeleasă în felui acesta, ştiinţa nu trebuie nici să justifice, nici să condamne. Ştiinţele morale trebuie să procedeze în acelaşi mod ca şi botanica, care studiază cu acelaşi interes portocalul şi dafinul, pinul şi fagul. Ele nu sînt altceva decît un fel de botanică aplicată care nu se ocupă de plante, ci de'operele oamenilor. Aceasta este mişcarea generală prin care ştiinţele morale si ştiinţele sociale se apropie unele de altele şi în virtutea căreia cele dintîi vor atinge acelaşi grad de certitudine şi acelaşi progres ca şi celedin urmă.[29]

Dacă acceptăm acest punct de vedere, problema obiectivităţii istoriei pare să fie rezolvată în modul cel mai simplu. Ca şi fizicianul sau chimistul, istoricul trebuie să studieze cauzele lucrurilor în loc să judece valoarea lor. „N-are importanţă dacă faptele sînt fizice sau morale", scrie Taine,

ele au întotdeauna cauze; există cauze ale ambiţiei, ale curajului, ale veracităţii, ca şi ale digestiei, ale mişcării muşchiulare, ale căldurii animale. Viciul şi virtutea sînt nişte produse la fel ca vitriolul şi zahărul şi orice fapt complex se naşte din întîlnirea altor fapte mai simple, de care depinde. Să căutăm, prin urmare, datele simple ale însuşirilor morale aşa cum le căutăm pe acelea ale însuşirilor fizice.

în ambele cazuri vom găsi aceleaşi cauze universale şi permanente,

prezente în fiecare clipă şi în fiecare caz, acţionînd pretutindeni şi mereu, indestructibile şi pînă la urmă dominînd fără greş, în vreme ce accidentele de care se ciocnesc, fiind limitate si parţiale, sfîrsesc prin a se lăsa covîrşite de acţiunea surdă şi necontenit repetată a acestor cauze; astfel că structura generală a lucrurilor şi trăsăturile principale ale evenimentelor sînt opera lor, astfel că religiile,

[29] Taine, *Philosophie de J'art* (ed. a 15-a, Paris, Librairie Hachctte, 1917), partea I, cap. I, p. 13.

filozofiile, poeziile, industria, formele societăţii şi familiei sînt, în definitiv, doar urmele lăsate de pecetea lor.-'[0]

Nu intenţionez să intru aici în discutarea şi critica acestui sistem al determinismului istoric.[31] Negarea cauzalităţii istorice ar fi, cu siguranţă, modalitatea greşită de a combate acest determinism. Căci' cauzalitatea este o categorie generală care se extinde asupra întregului cîmp al cunoaşterii umane. Ea nu se restrînge la un domeniu particular, la lumea fenomenelor materiale. Libertatea şi cauzalitatea nu trebuie considerate ca forţe metafizice diferite sau opuse; ele sînt pur şi simplu, moduri diferite de judecare. Chiar Kant, campionul cel mai hotărît al libertăţii şi al idealismului etic, nu a negat niciodată că întreaga noastră cunoaştere empirică, cunoaşterea oamenilor ca şi aceea a lucrurilor fizice, trebuie să recunoască principiul cauzalităţii. Putem deci admite, susţine Kant,

că dacă ne-ar fi posibil să avem o scrutare atît de adîncă în felul de a gîndi al unui om, aşa cum se arată el prin

acțiunile interne cît si prin cele externe, încît fiecare din mobilurile ei, chiar şi cel mai neînsemnat, să ne fie cunoscut, dimpreună cu toate ocaziile externe care acționează asupra acestora din urmă, am putea calcula purtarea în viitor a unui om cu aceeaşi certitudine ca pe o eclipsă de Lună sau de Soare, şi totuşi să afirmăm că omul este liber.*

Nu ne ocupăm aici cu acest aspect al problemei, cu conceptul metafizic sau etic al libertății. Ne interesează numai repercusiunea acestui concept asupra metodei istorice. Atunci cînd studiem principalele lucrări ale lui Taine,

^*° Hyppolyte Taine, *Pagini de critică,* texte alese, traduse şi prefațate de Silvian Iosifescu, Editura pentru Literatura Universală, Bucureşti, 1965, pp. 254-255. *(Kt.)*

~ Am tratat această problemă într-o comunicare ştiințifică intitulată „Naturalistische und humanistische Begriindung der ICulturphilosophie", Goteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vittcrhets-Samliällets Handlingar (Goteborg, 1939).

* Immanuel Kant, *întemeierea metafizicii moravurilor. Critica rațiunii practice,* traducere, studiu introductiv şi indici Nicolae Bagdasar, postfața Niculae Bcllu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1972, p. 188. *(Kt)*

sîntem surprinşi să aflăm că, practic vorbind, această repercusiune a fost foarte mică. La prima privire s-ar părea că nu există o diferență mai mare şi mai radicală decît aceea dintre concepțiile respective ale lui Taine şi Dilthey referitoare la lumea istorică. Cei doi gînditori abordează problema din două unghiuri cu totul diferite. Dilthey subliniază autonomia istoriei, ireductibilitatea ei la ştiințele naturale, particularitatea ei ca *Geisteswissenschaft.* Taine neagă apăsat acest punct de vedere. Istoria nu va deveni niciodată o ştiință atîta timp cît are pretenția de a-şi urma drumul propriu. Există numai un mod şi numai o cale pentru gîndirea ştiințifică. Dar această opinie este corectată imediat atunci cînd Taine începe cu propria investigare şi descriere a fenomenelor istorice. „Care e prima voastră observație", întreabă el,

cînd întoarceți paginile mari şi înțepenite ale unui *in-folio,* paginile îngălbenite ale unui manuscris, pe scurt, ale unui poem, cod, simbol al credinței? (...) Vă gîndiți că el nu s-a făcut singur. E doar o formă, asemenea unei cochilii fosile, unei amprente, asemenea uneia dintre formele lăsate în piatră de un animal care a trăit si a pierit. Sub cochilie s-a aflat un animal, şi sub document s-a aflat un om. De ce studiați cochilia, dacă nu -pentru a vă închipui animalul? în acelaşi fel, studiați documentul numai ca să cunoaşteți omul; cochilia şi documentul sînt rămăşițe moarte, şi valorează doar în calitate de indicii asupra unei ființe întregi şi vii. Trebuie să ajungem pînă la această ființă; pe ea trebuie să ne străduim s-o reconstruim. Cînd studiem documentul ca şi cum ar fi singur, greşim. înseamnă să tratăm obiectele doar ca eruditi si să cădem într-o iluzie livrescă. De fapt, nu există nici mitologie, nici mit, ci numai oameni care potrivesc cuvintele şi imaginile (...). Nimic nu există decît datorită individului; pe individ trebuie să-l cunoaştem. Dacă am stabilit filiația dogmelor, sau clasificarea poemelor, sau progresul constituțiilor, sau transformarea limbilor, n-am făcut decît să curățăm terenul; istoria adevărată se înalță doar atunci cînd istoricul începe să desluşească prin îndepărtarea vremurilor pe omul viu, în acțiune, înzestrat cu pasiuni, posedînd obişnuințe cu glasul şi cu fizionomia lui, cu gesturile şi îmbrăcămintea lui, distinct şi întreg ca acela pe care adineauri l-am părăsit pe stradă.

Să încercăm deci să suprimăm, pe cît e cu putință, depărtarea în timp care ne împiedică să observăm pe om cu ochii, cu *ochii minții.* (...) O limbă, o legislație, un catehism nu e niciodată decît un obiect abstract; obiectul complet e omul în acțiune, omul cu trup, omul vizibil, care mănîncă, umblă, se bate, munceşte (...). Să facem trecutul prezent; ca să putem judeca un lucru, trebuie să fie prezent; nu există experiența obiectelor absente. Fără îndoială, o astfel de reconstituire e totdeauna incompletă; ea nu poate prilejui decît judecăți incomplete; dar trebuie să ne resemnăm; mai mult valorează o cunoaştere mutilată decît o cunoaştere nulă sau falsă si nu există alt mijloc de a cunoaşte cu aproximație faptele de altădată decît să *vedem* cu aproximație pe oamenii de altădată.*

Toate acestea sînt în perfectă concordantă cu viziunea asupra istoriei şi a metodei istorice pe care a.m încercat s-o expunem şi s-o apărăm mai sus. Dar dacă această viziune este corectă, este imposibil a „reduce" gîndirea istorică la metoda gîndirii ştiințifice. Dacă ar fi să cunoaştem toate legile naturii, dacă am putea aplica omului toate regulile statistice, economice, sociologice, aceasta tot nu ne-ar ajuta să „vedem" omul în acest aspect special şi în forma lui individuală. Aici nu ne mişcăm într-un univers fizic, ci într-un univers simbolic. Iar pentru înțelegerea şi interpretarea simbolurilor, trebuie să dezvoltăm alte metode decît cele ale cercetării cauzelor." Categoria semnificației nu poate fi redusă la categoria existenței.[32] Dacă căutăm o aategorie generală căreia să-i subsumăm cunoaşterea istorică, atunci o putem descrie nu ca o ramură a fizicii, ci ca o ramură a semanticii. (Regulile semanticii, si nu legile naturii sînt principiile generale ale gîndirii istorice. Istoria este inclusă în domeniul hermeneuticii, nu în acela al ştiințelor naturale. Acest lucru este admis de către Taine în practică, dar

negat în teorie. Teoria lui nu recunoaşte decît două sarcini ale istoricului: el trebuie să adune „faptele" si trebuie să cerceteze cauzele lor. Dar ceea ce omite Taine cu desăvîrşire este că aceste fapte înseşi nu sînt date nemijlocit istoricului.

* Hyppolyte Taine, *op. cit,* pp. 247 şi urm. *(N.t.)* [32] Vezi *supra,* p. 158.

Ele nu sînt observabile precum faptele fizice sau chimice; ele trebuie să fie reconstruite. Iar pentru această reconstrucție istoricul trebuie să stăpînească o tehnică specială şi foarte complicată; el trebuie să învețe să citească documentele de care dispune şi să înțeleagă monumentele pentru a avea acces la un singur si simplu fapt. în istorie, interpretarea simbolurilor precede adunarea faptelor, iar fără această interpretare nu există nici o apropiere de adevărul istoric.

Aceasta ne duce la o altă problemă mult controversată. Este clar că istoria nu poate descrie toate faptele trecutului. Ea se ocupă numai de faptele „memorabile", de faptele „demne" de a fi amintite. Dar unde se află diferența dintre aceste fapte memorabile si tot restul care sînt date uitării? Rickert a încercat să demonstreze că istoricul, pentru a distinge între faptele istorice şi neistorice, trebuie să fie în posesia unui anumit sistem de valori formale şi că el trebuie să folosească acest sistem ca un etalon în selectarea faptelor. Dar această teorie este pasibilă de serioase obiecții.[33] Ar părea mult mai natural si mai plauzibil să se spună că adevăratul criteriu nu constă în valoarea faptelor, ci în consecințele lor practice. Un fapt devine relevant din punct de vedere istoric dacă este plin de consecințe. Mulți istorici eminenți au susținut această teorie. „Dacă ne întrebăm", afirmă Eduard Meyer,

care dintre evenimentele pe care le cunoaştem sînt istorice, trebuie să răspundem: oricare dintre ele care este eficace sau care a devenit eficace. Constatăm ceea ce este eficace în epoca prezentă în care observăm nemijlocit efectul, dar îl putem constata şi cu privire la trecut. în ambele cazuri avem în fata ochilor o mulțime de stări de lucruri, adică de efecte. întrebarea istorică este: prin ce au fost produse aceste efecte? Ceea ce recunoaştem ca fiind cauza unui astfel de efect este un eveniment istoric.[34]

[33] Pentru o critică a acestei teorii, vezi Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme,* în „Gesammelte Schriften", voi. III, şi Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Goteborg, 1942), pp. 41 şi urm.

[34] Eduard Mcyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (Hallc a.S., 1902), pp. 36 şi urm.

Dar chiar acest semn de distincție nu este suficient. Dacă studiem o lucrare istorică, în special o lucrare biografică, putem afla pe aproape fiecare pagină menționarea unor lucruri şi evenimente care, dintr-un punct de vedere strict pragmatic, au o semnificație foarte redusă. O scrisoare a lui Goethe sau o observație aruncată în una din convorbirile sale nu a lăsat nici o urmă în istoria literaturii. Cu toate acestea, o putem considera notabilă si memorabilă. Fără să aibă vreun efect practic, această scrisoare sau această afirmație poate fi totuşi apreciată printre documentele din care încercăm să ne construim imaginea istorică a lui Goethe. Toate acestea nu sînt importante prin consecințele lor, dar pot fi extrem de caracteristice. Toate faptele istorice sînt fapte caracteristice, pentru că în istorie - în istoria națiunilor, ca şi în aceea a indivizilor - nu luăm niciodată în considerație doar manifestările si acțiunile. In aceste manifestări vedem expresia personalității. în cunoaşterea noastră istorică - care este o cunoaştere semantică - nu aplicăm aceleaşi norme ca si în cunoaşterea noastră practică sau fizică. Un lucru care poate să nu aibă absolut nici o importanță din punct de vedere fizic sau practic poate avea în schimb o foarte mare importantă semantică. Litera iota din cuVintele greceşti *homo-ousios* si *homoi-ousios* nu înseamnă nimic în sens fizic; dar, ca simbol religios, ca expresie si interpretare a dogmei Trinității, ea a devenit punctul de plecare al unor discuții interminabile care au stîrnit sentimentele cele mai violente şi au zdruncinat fundamentele vieții religioase, sociale si politice.* Lui Taine îi plăcea să-şi întemeieze descrierile istorice pe ceea ce el numea *„de tout petits faits significatifs".* Aceste fapte nu erau semnificative în privința efectelor lor, dar ele erau „expresive"; ele erau simboluri prin care istoricul putea citi si interpreta caractere individuale sau caractere ale unei

* în limba greacă, *homo-ousios* înseamnă consubstanțial, iar *homoi-ousios, de aceeaşi esență.* Diferența de semnificație a acestor doi termeni a pricinuit dispute teologico-filozofice privind dogma creştină a Trinității. Primul sinod ecumenic de la Niceea, din anul 325, a consacrat primul termen pentru a desemna egalitatea perfectă şi identitatea de substanță a Fiului lui Dumnczeu-Tatăl. *(N.t.)*

întregi epoci. Macaulay ne povesteşte că, atunci cînd a scris marea sa operă istorică, şi-a format concepția despre caracterul partidelor politice si religioase nu dintr-o singură lucrare, ci din mii de broşuri, predici şi satire. Toate aceste lucruri nu au o pondere istorică mare, si se poate să fi avut o influență foarte mică asupra cursului general al evenimentelor. Cu toate acestea, ele sînt valoroase,

chiar indispensabile pentru istoric, deoarece îl ajută să cunoască personalitățile si evenimentele.
în a doua jumătate a secolului al XlX-lea au existat mulți istorici care şi-au pus speranțe exagerate în introducerea metodelor statistice. Ei preziceau că, prin folosirea corectă a acestei arme noi şi puternice, o nouă eră a gîndirii istorice era pe cale de a se naşte. Se pare într-adevăr că, dacă ar fi posibilă descrierea fenomenelor istorice în termeni statistici, aceasta ar avea un efect revoluționar asupra gîndirii umane, în acest caz, cunoaşterea omului ar lua, în întregime, dintr-o dată, o nouă înfățişare. Noi vom fi atins un mare obiectiv, o matematică a naturii umane. Primul mare istoric care a expus acest punct de vedere era convins că nu numai studiul marilor mişcări colective, dar si studiul moralității si civili-zației erau dependente în mare măsură de metodele statistice. Pentru că există o statistică morală, precum şi o statistică sociologică sau economică. De fapt, nici o zonă a vieții umane nu este scutită de reguli numerice riguroase, care se extind asupra oricărui domeniu al acțiunii umane. Această teză a fost apărată cu vigoare de către Buckle în introducerea generală la lucrarea sa *Istoria civilizației în Anglia* (1857). Statistica, declara Buckle, este respingerea cea mai bună şi mai convingătoare a idolului „liberului arbitru". Dispunem acum de informațiile cele mai întinse privitoare nu numai la interesele materiale ale oamenilor, dar şi la particularitățile lor morale. Sîntem puşi la curent, acum, cu rata mortalității, cu rata căsătoriilor si, de asemenea, cu rata criminalității la cele mai multe popoare civilizate. Aceste fapte şi cele similare au fost adunate, sistematizate şi sînt acum gata pentru a fi întrebuințate. Dacă istoria ca ştiință a apărut cu întîrziere şi dacă istoria nu a fost niciodată

în stare să concureze cu fizica sau cu chimia, este datorită faptului că metodele statistice au fost neglijate. Nu ne-am dat seama că şi aici fiecare eveniment este legat de antecedentul lui printr-o legătură inevitabilă, că fiecare antecedent este unit cu un fapt precedent şi că, în felul acesta, lumea întreagă - lumea morală, la fel ca şi lumea fizică - formează un lanț necesar în care fiecare om îşi poate juca rolul său. Dar el nu poate hotărî nicidecum care va fi acest rol. „Respingînd, deci, dogma liberului arbitru, (...) am fost conduşi la concluzia că acțiunile oamenilor, fiind determinate doar de către antecedentele lor, trebuie să aibă un caracter de uniformitate, trebuie, adică, în exact aceleaşi circumstanțe, să ducă totdeauna exact la aceleaşi rezultate."[3'5]
Este neîndoielnic, desigur, că statistica, într-adevăr, constituie un ajutor mare şi prețios pentru studiul fenomenelor sociologice sau economice. Chiar şi în domeniul istoriei trebuie admise uniformitatea şi regularitatea anumitor acțiuni umane. Istoria nu neagă că aceste acțiuni, fiind rezultatul unor cauze cuprinzătoare şi generale, care acționează asupra ansamblului societății, produc anumite consecințe independente de voința indivizilor din care este compusă societatea. Dar atunci cînd ajungem La descrierea istorică a unui act individual, trebuie să ne confruntăm cu o problemă total diferită. Prin însăşi natura lor, metodele statistice se restrîng la fenomene colective. Regulile statis-. tice nu sînt destinate să determine un caz singular; ele se ocupă numai cu anumite „colective". Buckle este foarte departe de a avea o înțelegere clară a caracterului şi conținutului metodelor statistice. O analiză logică adecvată a acestor metode a fost făcută abia mai tîrziu.[36] El vorbeşte uneori despre legi statistice într-un mod cam ciudat. El pâre să le privească nu ca pe nişte formule care descriu nişte

[35] Buckle, *History of Civilization in England* (New York, 1858), pp. 14 şi urm.
[36] Pentru literatura modernă privind statistica, vezi Keynes, *A Treatise on Probability* (Londra, 1921), şi von Mises, *Wahrschcinlichkcit, Statistik und Wahrheit* (Viena, 1928).

fenomene; ci ca pe nişte forțe care^produc aceste fenomene. Desigur, aceasta nu este ştiință, ci mitologie. Pentru el, legile statistice sînt, într-un anumit sens, „cauze" care ne impun anumite acțiuni. Sinuciderea, consideră el, pare să fie un act cu desăvîrşire liber. Dar dacă studiem statisticile morale, trebuie să judecăm cu totul altfel. Vom afla că

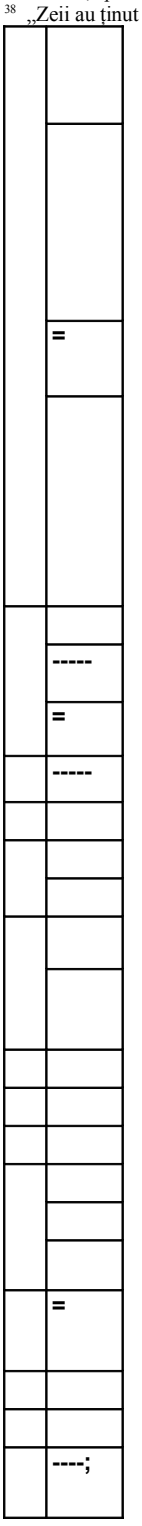
> sinuciderea este în întregime produsul stării generale a societății, iar criminalul individual duce doar la îndeplinire ceea ce este o consecință necesară a circumstanțelor precedente. într-o stare dată a societății, un anumit număr de persoane trebuie să-si pună capăt vieții (...). Iar forța legii mai cuprinzătoare este atît de irezistibilă, încît nici dragostea de viață, nici teama de lumea cealaltă nu pot fi cu ceva de folos pentru a împiedica actul.[37]

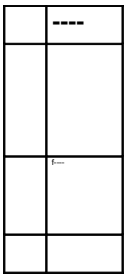
Abia dacă e necesar să mai spun că acest „trebuie" conține un întreg viespar plin de aberații metafizice. Istoricul, totuşi, nu se ocupă cu această latură a problemei. Dacă el vorbeşte despre un caz individual - despre sinuciderea lui Cato, să zicem - este clar că pentru interpretarea istorică a acestui fapt individual el nu se poate aştepta la nici un ajutor din partea metodelor statistice. Prima lui intenție

nu este aceea de a fixa un eveniment fizic în timp şi spaţiu, ci de a releva „semnificaţia" morţii lui Cato. Semnificaţia morţii lui Cato este exprimată în versul lui Lucan „ *Victrix causa diis placuit sed victa Catoni"?*[%] Sinuciderea lui Cato nu a fost doar un act fizic, ea a fost un act simbolic. Ea a fost expresia unui mare caracter; a fost ultimul protest al spiritului roman republican împotriva noii ordini a lucrurilor. Toate acestea sînt total inaccesibile acelor „cauze cuprinzătoare şi generale" despre care am putea gîndi că sînt responsabile pentru marile mişcări colective în istorie. Putem încerca să reducem acţiunile umane la reguli statistice. Dar prin aceste reguli nu vom atinge niciodată scopul care este recunoscut chiar de către istoricii din scoală naturalistă. Nu vom „vedea" oamenii de altădată. Ceea ce vom vedea în cazul acesta nu va fi viaţa reală, drama istoriei;

[37] Buckle, *op. cit,* p. 20.

[38] „Zeii au ţinut cu învingătorul, dar Cato cu cel învins."





vor fi doar mişcările şi gesturile păpuşilor într-un spectacol de teatru de păpuşi şi sforile prin care aceste marionete sînt puse în mişcare.

Aceeaşi obiecţie se păstrează împotriva tuturor încercărilor de a reduce cunoaşterea istorică la studiul tipurilor psihologice. La prima privire ar părea evident că, dacă putem vorbi de legi generale în istorie, acestea nu pot fi legi ale naturii, ci doar legi ale psihologiei. Regularitatea pe care o căutăm si pe care dorim s-o descriem în istorie nu aparţine experienţei noastre externe, ci experienţei interne. Este o regularitate a stărilor psihice, a ideilor şi sentimentelor. Dacă am reuşi, să aflăm o lege generală, inviolabilă, care a guvernat aceste idei şi sentimente şi le-a prescris o ordine definită, atunci am putea considera că am găsit cheia pentru lumea istorică.

Printre istoricii moderni, Karl Lamprecht a fost acela care a ajuns la convingerea că descoperise o astfel de lege. în cele douăsprezece volume ale lucrării sale *Istoria Germaniei* el a încercat să demonstreze teza lui generală printr-un exemplu concret. După concepţia lui Lamprecht, există o ordine invariabilă în care se succed stările spiritului uman. Iar această ordine determină o dată pentru totdeauna evoluţia culturii umane. Lamprecht a respins ideile materialismului economic. Grice act economic, ca si orice act mintal, afirma el, depinde de condiţii psihologice. Dar ceea ce ne trebuie nu este o psihologie individuală, ci o psihologie socială, o psihologie c'are explică schimbările în conştiinţa socială. Aceste schimbări sînt legate de o schemă fixă şi rigidă. De aceea istoria trebuie să înceteze a fi studiul indivizilor; ea trebuie să se elibereze de orice fel de idolatrizare a eroului. Problema ei principală trebuie să se refere la factorii socio-psihici, comparaţi si opuşi celor individual-psihici. Nici diferenţele individuale, nici cele naţionale nu pot influenţa sau modifica cursul regulat al vieţii noastre socio-psihice. Istoria civilizaţiei ne arată, totdeauna şi pretutindeni, aceeaşi succesiune- si acelaşi ritm uniform. Dintr-ua stadiu iniţial, care este descris de către Lamprecht ca animism, trecem la o epocă a simbolismului, tipismului, convenţionalismului,

individualismului si subiectivismului. Această schemă este neschimbătoare şi inexorabilă. Dacă acceptăm acest principiu, istoria nu mai este doar o ştiinţă inductivă. Sîntem în situaţia de a face afirmaţii general-deductive. Lamprecht şi-a extras schema din faptele istoriei germane. Dar el nu a intenţionat cîtusi Se puţin s-o restrîngă doar la această arie. El considera că schema lui are aplicabilitate generală, că este un principiu aprioric al întregii vieţi istorice. „Noi obţinem din materialul total", scria el, „nu numai ideea de unitate, dar si o impresie psihologică generală care declară si reclamă la modul absolut o astfel de unitate; toate evenimentele psihice simultane, individual-psihice, ca si socio-psihice au tendinţa de a se apropia de o similaritate comună."[39]

Mecanismul psihic universal al desfăşurării diferitelor perioade revine peste tot, în Rusia modernă, ca si în istoria Greciei sau Romei, în Asia, la fel de bine ca şi în Europa. Dacă studiem toate monumentele Europei nordice, mijlocii si sudice, împreună cu cele ale Mediteranei orientale şi ale Asiei Mici, se va vedea că toate aceste civilizaţii au avansat de-a lungul unor linii paralele. „Atunci cînd acest lucru a fost realizat, putem estima importanţa pentru istoria universală a fiecărei comunităţi sau naţiuni în parte. Atunci poate fi scrisă o *Weltgeschichte* ştiinţifică."[40]

Schema generală a lui Lamprecht este total diferită de concepţia lui Buckle despre procesul istoric. Cu toate acestea, cele două teorii au un punct de contact. în amîndouâ ne întîlnim cu acelaşi termen de rău augur, termenul „trebuie". După o perioadă de tipism si convenţionalism, trebuie să urmeze totdeauna o perioadă de individualism şi subiectivism. Nici o epocă particulară, nici o cultură particulară nu se poate sustrage vreodată acestui curs general al lucrurilor, care pare să fie un fel de fatalism istoric. Dacă această concepţie ar fi adevărată, marea dramă a istoriei ar deveni mai curînd un spectacol

plictisitor pe care l-am putea
[39] *What is History?,* trad. engl. de E. A. Andrews (New York, Macmillan, 1905), p. 163.
[40] *Idem,* p. 219.

împărți, o dată pentru totdeauna, în acte separate a căror succesiune ar fi invariabilă. Dar realitatea istoriei nu este o succesiune uniformă de secvențe, ci viața interioară a omului. Această viață poate fi descrisă si interpretată după ce a fost trăită; ea nu poate fi anticipată într-o formulă general-abstractă, si ea nu poate fi redusă la o schemă rigidă în trei sau cinci acte. Dar nu doresc să discut aici contextul tezei lui Lamprecht, ci vreau doar să ridic o problemă formală, metodologică. Cum a obținut Lamprecht dovezile empirice pe care să-și întemeieze teoria constructivă? Ca și toți istoricii anteriori, el a trebuit să înceapă cu studiul documentelor şi monumentelor. El nu a fost interesat numai de evenimentele politice, de organizațiile sociale, de fenomenele economice. El a dorit să imorătișeze întreaga sferă a vieții culturale. Multe din argumentele lui cele mai importante se bazează pe o analiză atentă a vieții religioase, a lucrărilor muzicale şi literare. El a acordat un interes dintre cele mai mari studiului istoriei artelor frumoase. în a sa istorie a Germaniei, el vorbește nu numai despre Kant şi Beethoven, dar şi despre Feuerbach, Klinger, Boecklin. La Institutul de - Istorie din Leipzig, el a adunat o cantitate uimitor de bogată de materiale referitoare la. toate aceste chestiuni. Dar este limpede că, pentru a interpreta aceste materiale, el trebuia mai întîi să le traducă într-un limbaj diferit. Pentru a folosi cuvintele lui Taine, el trebuia să găsească în spatele „cochiliei fosile" animalul, în spatele documentelor, omul. „Cînd observați cu ochii voştri omul vizibil, ce căutați ia el?", întreba Taine. Omul invizibil. Cuvintele care pătrund în ureche, gesturile, mişcările capului, veşmintele, faptele şi modurile de comportare de orice fel sînt pentru voi doar expresii; ceva se exprimă prin ele, un suflet. Există un om lăuntric ascuns sub omul extern, şi cel de al doilea îl exprimă pe primul. (...) Toate aceste aspecte externe nu sînt decît dramurile care se adună într-un centru şi ați pornit pe aceste drumuri ca să ajungeți la centru; acolo e omul autentic (...). Această lume subterană e al doilea obiect, obiectul propriu istoricului.[41]
[41] Taine, *op. cit,* p. 251. *(Kt)*

Prin urmare, tocmai studiul istoricilor „naturalisti", al lui Taine şi Lamprecht, este cel care confirmă propriul nostru punct de vedere, care ne convinge că lumea istoriei este un univers simbolic, nu un univers fizic.
După publicarea primelor volume ale *Istoriei Germaniei &* lui Lamprecht, criza crescîndă a gîrțdirii istorice a devenit tot mai manifestă si a fost simțită în toată intensitatea ei. A apărut o lungă şi aprigă controversă în legătură cu caracterul metodei istorice. Lamprecht declarase că toate punctele de vedere tradiționale erau desuete. El considera propria metodă drept singura „științifică" si singura „modernă".[42] Adversarii lui, pe de altă parte, erau convinşi că ceea ce dăduse el era doar o caricatură a gîndirii istorice.[43] Ambele părți s-au exprimat într-un limbaj foarte categoric şi intransigent. Reconcilierea părea imposibilă. Tonul savant al dezbaterii a fost subminat adeseori de prejudecăți personale sau politice. Dar dacă abordăm problema într-un spirit total nepărtinitor, si numai dintr-un punct de vedere logic, aflăm, în ciuda tuturor diferențelor de opinie, o anumită unitate fundamentală. Aşa cum am arătat, nici chiar istoricii naturalisti nu au negat - la drept vorbind nici nu puteau să nege -că faptele istorice nu aparțin aceluiaşi tip ca şi faptele fizice. Ei erau conştienți că documentele si monumentele pe care le aveau la dispoziție nu erau doar lucruri fizice, ci trebuiau să fie descifrate ca simboluri. Pe de altă parte, este clar că fiecare din simboluri - o clădire, o operă de artă, un ritual religios - are latura lui materială. Lumea umană nu este o entitate separată, o realitate independentă. Omul trăiește într-o ambiantă fizică ce îl influențează în mod constant si-si pune pecetea pe toate formele vieții sale. Pentru a înțelege creațiile sale - „universul său simbolic" - trebuie să ținem totdeauna seama de această influență. In capodopera sa, Montesquieu a încercat să descrie „spiritul legilor". Dar el a
[42] Cf. Lamprecht, *Alte und neue Richtungcn in der Gcschichtswissenschaft* (1896).
[43] Pentru alte detalii vezi Bernhcim, *Lehrbuch der historischen Methode* (ed. a 5-a, Miinchen, Duncker, 1908), pp. 710 şi urm.

constatat că acest spirit este peste tot strîns legat de condițiile fizice în care el se află. Solul, clima, caracterul antropologic al diferitelor națiuni au fost considerate a fi printre condițiile fundamentale ale legilor şi instituțiilor corespunzătoare. Este evident că aceste condiții fizice trebuie să fie studiate prin

metode fizjpe. Atît spaţiul istoric, cît şi timpul istoric sînt încadrate într-un întreg mai cuprinzător. Timpul istoric nu este decît un mic fragment al unui timp cosmic universal. Dacă dorim să măsurăm acest timp, dacă sîntem interesaţi de cronologia evenimentelor, trebuie să dispunem de instrumente fizice. în opera concretă a unui istoric nu aflăm nici o opoziţie între aceste două puncte de vedere. Ele se contopesc perfect într-un întreg. Numai în analizele noastre logice putem separa un fapt de altul. în investigarea unei probleme cronologice complicate, istoricul poate proceda în moduri diferite. El poate întrebuinţa criterii materiale sau formale; el poate încerca metode statistice sau metode ideale de interpretare. Problema foarte complicată a cronologiei dialogurilor lui Platon a putut fi rezolvată, în mare măsură, prin observaţii statistice privind stilul lui Platon. Prin diferite criterii stilistice independente s-a putut stabili că un anumit grup de dialoguri - *Sofistul, Omul politic, Philebos* şi *Timaios* - aparţine perioadei de bătrîneţe a lui Platon.[44] Iar atunci cînd Adickes a pregătit ediţia manuscriselor lui Kant, nu a putut găsi nici un criteriu mai bun pentru a le aşeza într-o ordine cronologică clară decît o analiză chimică a cernelii cu care fuseseră scrise diferitele însemnări. Dacă, în loc să folosim aceste criterii fizice, plecăm de la o analiză a ideilor lui Platon sau ale lui Kant în conexiunea lor logică, atunci avem nevoie de concepte care aparţin, evident, unui alt domeniu. Dacă, de exemplu, găsesc un desen sau o gravură o pot recunoaşte imediat ca o lucrare a lui Rembrandt; pot să spun chiar cărei perioade a vieţii lui Rembrandt îi aparţine. Criteriile stilistice cu ajutorul cărora

[44] Pentru alte detalii vezi W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato 's Logic, with an Account of Plato 's Stylc and of Chronology ofHis* ***Writings(Loaâra*** şi New York, 1907).

rezolv această problemă sînt de un cu totul alt ordin decît criteriile materiale.[45] Acest dualism al metodelor nu stîn-jeneşte activitatea istoricului şi nici nu distruge unitatea gîndirii istorice. Ambele metode cooperează pentru un scop comun fără să se deranjeze sau să se blocheze reciproc.

Cu greu se poate afla un răspuns riguros la întrebarea care dintre aceste metode are prioritate logică asupra celeilalte şi care este metoda cu adevărat „ştiinţifică". Dacă acceptăm precizarea lui Kant conform căreia, în sensul propriu al cuvîntului, putem aplica termenul „ştiinţă" numai unui corp de cunoştinţe a căror certitudine este apodictică,[46] atunci este limpede că nu putem vorbi despre o ştiinţă a istoriei. Dar numele pe care îl dăm istoriei nu are importanţă, cu condiţia să avem o înţelegere clară a caracterului ei general. Fără să fie o ştiinţă exactă, istoria îşi va păstra locul şi natura proprie în organismul cunoaşterii umane. Ceea ce căutăm în istorie nu este cunoaşterea unui lucru exterior, ci o cunoaştere a noastră înşine. Un mare istoric precum Jakob Burckhardt, în lucrarea sa despre Constantin cel Mare sau în aceea despre Renaştere, nu a presupus a fi dat o descriere ştiinţifică a acestor epoci. Si nici nu a ezitat să emită paradoxul că istoria este cea mai neştiinţifică dintre toate ştiinţele.[47] „Ceea ce creez istoriceşte", arăta Burckhardt într-o scrisoare, „nu este rezultatul criticii sau al speculaţiei, ci al imaginaţiei care caută să umple lacunele observaţiilor. Pentru mine istoria este încă, în mare măsură, poezie; ea este o înlănţuire a celor mai frumoase şi mai pitoreşti compoziţii".[48] Aceeaşi opinie a fost susţinută si de către Mommsen. Mommsen a fost nu numai un geniu ştiinţific; el a fost, în acelaşi timp, unul din cei mai mari organizatori ai

[45] Am discutat caracterul logic al acestor „concepte stilistice" în *Zur Logik der Kulturwisseschaftcn* (Goteborg, 1942), pp. 63 şi urm.

[46] Kant, *Mctaphysische Anfangsgriindc der Naturwissenschaft,* Vorrede, „Werke" (ed. Cassirer), IV, p. 370.

[47] Jakob Burckhardt, *Wcltgcschichtliche Betrachtungen,* p. 81. Trad. engl., *Force andFrccdom,* p. 167.

[48] *Baseler Jahrbuchcr* (1910), pp. 109 şi urm; citat după Karl Joel, *Jakob Burckhardt a/s Geschichtsphilosoph* (Basel, 1918).

muncii ştiinţifice. El a creat *Corpus inscrfptionwn;* el a organizat studiul numismaticii şi a publicat Lucrarea *Istoria monedei.* Aceasta cu greu poate fi considerată, ca fiind opera unui artist. Dar atunci cînd Mommsen a fost instalat în funcţia de rector al Universităţii din Berlin si a ţinut dis-cursul inaugural, el şi-a definit idealul metodei istorice spunînd că istoricul aparţine mai curînd tagmei artiştilor decît aceleia a oamenilor de ştiinţă. Deşi a fost el însuşi unul din cei mai eminenţi profesori de istorie, nu a şovăit să afirme că istoria nu este un lucru care poate fi dobîndit imediat prin predare sau învăţare.

Pedala care dirijează o mie de fire şi pătrunderea în individualitatea oamenilor si a naţiunilor sînt înzestrări de geniu care sfidează orice predare şi învăţare. Dacă un profesor de istorie crede că este în stare să formeze istorici în acelaşi sens în care pot fi formaţi învăţaţi umanişti şi matematicieni, el nutreşte o iluzie primejdioasă si păgubitoare. Istoricul nu este făcut, el este născut; el nu poate fi format, el trebuie să se autoformeze.[49]

Dar chiar dacă nu putem nega faptul că fiecare mare operă istorică implică si conține un element artistic, ea nu devine prin aceasta o operă de ficțiune. în căutarea adevărului, istoricul este supus aceloraşi constrîngeri ca şi omul de ştiință. El trebuie să utilizeze toate metodele investigației empirice. El trebuie să adune toate dovezile existente, să compare si să supună criticii toate izvoarele la care apelează. Lui nu-i este permis să uite sau să neglijeze nici un fapt important. Cu toate acestea, actul ultim şi decisiv este totdeauna un act al imaginației productive. într-o convorbire cu Eckermann, Goethe deplîngea faptul că sînt puțini oameni care au „imaginație pentru adevărul realității" *(„eine Phantasie fur die Wahrheit des Realen").* „De obicei oamenilor le place să rătăcească prin tot felul de meleaguri şi împrejurări ciudate", spunea el, „despre care nu au nici cele mai elementare noțiuni si pe care fantezia lor le îmbracă în

[49] Th. Mommsen, „Rektoratsrede" (1874), în *Reden und Aufsätze* (Berlin, 1912).

forme destul de stranii. Pe de altă parte, sînt iarăşi alții care nu se dezlipesc de realitate şi, deoarece sînt lipsiți de simț poetic, îmi cer lucruri prea mărunte."[50] Marii istorici evită ambele extreme. Ei sînt empirişti; ei sînt observatori şi investigatori atenți ai faptelor speciale; dar ei nu duc lipsă de „spirit poetic". Adevărata sinteză sau adevăratul rezumat istoric depind de simțul ascuțit pentru realitatea empirică a lucrurilor combinat cu darul liber al imaginației.

Echilibrul acestor forțe opuse nu poate fi descris printr-o formulă generală. Proporțiile par sa varieze de la o epocă la alta şi de la un autor la altul. în istoria antică găsim o concepție diferită de cea a istoriei moderne privind sarcina istoricului. Discursurile pe care Tucidide le-a inserat în opera sa istorică nu au nici o bază empirică. Ele nu au fost rostite asa cum le înfățişează Tucidide. Si totuşi ele nu sînt nici ficțiune pură, nici o simplă podoabă retorică. Ele sînt istorie nu pentru că reproduc evenimente reale, ci pentru că, în opera lui Tucidide, ele îndeplinesc o funcție istorică importantă. Ele constituie, într-o formă foarte pregnantă şi concentrată, o caracterizare a oamenilor si evenimentelor. Marele discurs funerar al lui Pericle este, poate, descrierea cea mai bună şi mai impresionantă a vieții şi culturii ateniene din secolul al V-lea. Stilul tuturor acestor discursuri poartă pecetea personală şi autentică a lui Tucidide. „Ele sînt toate, în mod vizibil, în stilul lui Tucidide", s-a spus, „exact la fel cum diferitele personaje dintr-o piesă a lui Euripide folosesc toate aceeaşi manieră de a se exprima".[51] Cu toate acestea, ele nu exprimă doar particularități personale; ele sînt reprezentative pentru epocă luată ca întreg. în acest sens, ele sînt obiective, nu subiective; ele posedă un adevăr ideal, dacă nu un adevăr empiric. în timpurile moderne am devenit mult mai sensibili la cerințele adevărului empiric, dar ne

[50] Johann Peter Eckermann, *Convorbiri cu Goethe în ultimii ani ai vieții sale,* în românește de Lazăr Iliescu, prezentare de Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1965, p. 169. *(N.t.)*

[51] Vezi J. R. Bury, *The Ancient Grcek Historians,* Harvard Lectures (New York, Macmillan, 1909), Lecture IV.

aflăm adeseori, poate, în pericolul de a pierde din vedere adevărul ideal al lucrurilor şi personalităților. Echilibrul corect între aceste două momente depinde de abilitatea personală a istoricului; el nu poate fi redus la o regulă generală. în conştiința istorică modernă proporțiile s-au schimbat, dar elementele au rămas aceleaşi. Privitor la distribuția si ponderea celor două forte, fiecare istoric are ecuația lui personală.

Si totuşi, caracterul ideal al istoriei nu este acelaşi cu caracterul ideal al artei. Arta ne oferă o descriere ideală a vieții omeneşti printr-un fel de proces alchimist; ea transpune viața noastră empirică în dinamica formelor pure.[52] Istoria nu procedează în felul acesta. Ea nu merge dincolo de realitatea empirică a lucrurilor si evenimentelor, dar conferă acestei realități o formă nouă, acordîndu-udealitatea amintirii. In lumina istoriei, viața rămîne o mare dramă realistă cu toate tensiunile şi conflictele sale, cu măreția si mizeria sa, cu speranțele şi iluziile, cu desfăşurarea energiilor şi pasiunilor sale. Totuşi, această dramă nu este doar simțită; ea este intuită. Văzînd acest spectacol în oglinda istoriei, cît timp trăim încă în lumea noastră empirică a sentimentelor şi pasiunilor, devenim conştienți de un sens interior al clarității si calmului - al lucidității si seninătății contemplației pure. „Spiritul", scria Jakob Burckhardt în *Considerații asupra istoriei universale,* „trebuie să transforme în posesiune amintirea trecerii "sale'prin vîrstele lumii. Ceea ce a fost cîndva bucurie si tristețe trebuie să devină acum cunoaştere. (...) Studiul nostru nu este, totuşi, un drept si o îndatorire; el este, de asemenea, o trebuință supremă. El este libertatea noastră în însuşi interiorul conştiinței servitutii universale si a torentului

necesităţilor."[53] Scrisă si citită asa cum se cuvine, istoria ne înaltă în această atmosferă de libertate în mijlocul tuturor necesităţilor vieţii noastre fizice, politice, sociale şi economice.

[5^] Vezi *supra,* pp. 208 şi urm.

[53] Burckhardt, *op. cit.,* pp. 8 şi urm. Trad. cngl., ppi 86 şi urm.

Nu a fost intenţia mea să mă ocup, în acest capitol, de problema unei filozofii a istoriei. O filozofie a istoriei, în sensul tradiţional al termenului, este o teorie speculativă şi constructivă a însuşi procesului istoric. O analiză a culturii umane nu are nevoie să intre în această chestiune speculativă. Ea îşi propurfe o sarcină mai simplă şi mai modestă. Ea îşi propune să determine locul cunoaşterii istorice în organismul civilizaţiei umane. Nu ne putem îndoi că fără istorie am pierde o verigă esenţială în evoluţia acestui organism.f Arta şi istoria sînt instrumentele cele mai puternice pentru cercetarea naturii umane/ Ce am sti despre om fără aceste două surse de informaţie? Am fi dependenţi de datele vieţii noastre personale, care ne pot oferi o viziune subiectivă şi care, în cazul cel mai bun, nu sînt decît fragmente împrăştiate ale oglinzii sparte a umanităţii. Desigur, dacă am dori să completăm imaginea sugerată de aceste date introspective, am putea apela la metode mai obiective. Am putea face experimente psihologice sau am putea aduna date statistice. Dar, în ciuda acestor procedee, imaginea noastră despre om ar rămîne fără viată si palidă. Am putea afla doar omul „mediu" - omul relaţiilor noastre cotidiene, practice şi sociale. în marile opere ale istoriei si artei începem să vedem, dincolo de masca omului convenţional, trăsăturile omului real, individual. Pentru a-1 afla, trebuie să ne adresăm marilor istorici sau marilor poeţi - autorilor tragici precum Euripide sau Shakespeare, autorilor comici precum Cervantes, Moliere sau Laurence Steme, sau romancierilor moderni ca Dickens ori Thackeray, Balzac ori Flaubert, Gogol sau Dostoievski. Poezia nu este o simplă imitare a naturii; istoria nu este o simplă relatare a faptelor si evenimentelor moarte. Istoria, ca şi poezia, este un organon al propriei noastre autocunoasteri, un instrument indispensabil pentru edificarea universului nostru uman.

XI *Ştiinţa*[1]

Ştiinţa este ultimul pas în dezvoltarea intelectuală a omu-lui si ea poate fi privită ca realizarea cea mai înaltă şi cea mai caracteristică a culturii umane. Ea este un produs foarte tîrziu şi exact, care nu s-a putut dezvolta decît în condiţii speciale. Chiar noţiunea de ştiinţă, în sensul ei specific, nu a existat înaintea perioadei marilor gînditori greci - înaintea pitagoreicilor şi atomiştilor, a lui Platon şi Aristotel. Iar această primă noţiune părea să fie uitată şi eclipsată în secolele ce au urmat. Ea a trebuit să fie redescoperită şi restabilită în epoca Renaşterii. După această redescoperire, triumful ştiinţei părea să fie complet si incontestabil. Nu există o altă putere în lumea noastră modernă care să poată fi comparată cu aceea a gîndirii ştiinţifice. Ea este considerată a fi apogeul şi desăvîrşirea tuturor activităţilor omeneşti, ultimul capitol în istoria omenirii şi subiectul cel mai important al unei filozofii a omului.

Putem pune în discuţie rezultatele ştiinţei sau primele ei principii, dar funcţia ei generală pare a fi indiscutabilă.

[1] Acest capitol nu are pretenţia, desigur, să dea o schiţă a unei *filozofii* a ştiinţei sau a unei fenomenologii â cunoaşterii. Am discutat ultima problemă în volumul al treilea din *Philosophie der symholischen Formen* (1929); prima problemă am discutat-o în lucrarea *Substance and Function* şi în *Einstein's Thcory of Relativity* (1910); trad. engl. de W.C. şi M.C. Swabey, Chicago si Londra, (1923) şi în *Determinismus und Indcterminismus in der modeme Physik* (Goteborgs Hogskolas Arsskrift, 1936:1). Aici am încercat doar să indic pe scurt funcţia generală a ştiinţei si să determin locul ei în sistemul formelor simbolice.

Ştiinţa este aceea care ne dă certitudinea unei lumi stator-nice. Ştiinţei îi putem aplica cuvintele rostite de Arhimede: *hoq* (iot 71OÎ5 0ico %ai x6a|iov xivnaco („Daţi-mi un punct de sprijin şi pun universul în mişcare"). într-un univers în schimbare, gîndirea ştiinţifică fixează punctele de repaus, polii stabili. în limba greacă, chiar termenul *episteme* este, din punct de vedere etimologic, derivat dintr-o rădăcină care înseamnă soliditate şi stabilitate. Dezvoltarea ştiinţei duce la un echilibru stabil, la o stabilizare si consolidare a universului percepţiilor si ideilor noastre.

Pe de altă parte, ştiinţa nu este singura care are a realiza această sarcină. în epistemologia modernă, atît în şcolile empiriste cît şi în cele raţionaliste, ne întîlnim adeseori cu concepţia că datele iniţiale ale experienţei umane se află într-o stare cu totul haotică. Chiar Kant pare, în primele capitole ale *Criticii raţiunii pure,* să plece de la această presupunere. Experienţa este, spune el, fără îndoială, primul produs al intelectului nostru. Dar el nu este un fapt simplu; el este compus din doi factori opuşi, din materie şi formă. Factorul material este dat în percepţiile noastre sensibile; factorul formal este reprezentat de

conceptele noastre ştiinţifice. Aceste concepte, conceptele intuiţiei pure, conferă fenomenelor unitatea lor sintetică. Ceea ce numim unitatea unui obiect nu poate fi nimic altceva decît unitatea formală a conştiinţei noastre în sinteza diversităţii în reprezentările noastre. Atunci şi numai atunci spunem că cunoaştem un obiect, dacă am realizat unitatea sintetică în diversitatea intuiţiei.* Pentru Kant, prin urmare, întreaga problemă a obiectivităţii cunoaşterii umane este legată de faptul ştiinţei. A sa Estetică Transcendentală se ocupă de problema matematicii pure; Analitica Transcendentală încearcă să explice realitatea unei ştiinţe matematice a naturii.

* Cf. Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure,* traducători Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, studiu introductiv, glosar kantian şi indice de nume proprii, Nicolae Bagdasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, pp. 41 şi urm. *(N.t.)*

Dar o filozofie a culturii umane trebuie să depisteze problema într-o sursă mai îndepărtată. OmuL a trăit într-o lume obiectivă cu mult timp înainte de a trăi într-o lume ştiinţifică. încă înainte de a fi aflat apropierea de ştiinţă, experienţa lui nu era doar o masă amorfa de manifestări senzoriale. Ea era o experienţă organizată şi articulată. Ea avea o structură clară. Dar conceptele care conferă acestei lumi unitatea ei sintetică nu sînt de acelaşi tip şi nici nu se situează la acelaşi nivel cu conceptele noastre ştiinţifice. Ele sînt concepte mitice sau lingvistice. Dacă analizăm aceste concepte aflăm că ele nu sînt nicidecum simple sau „primitive". Primele clasificări ale fenomenelor pe care le găsim în limbaj sau mit sînt, într-un anumit sens, mult mai complicate şi sofisticate decît clasificările noastre ştiinţifice. Ştiinţa începe cu căutarea simplităţii. *Simplex sigillum veri* pare să fie una din devizele ei fundamentale. Această simplitate logică este, totuşi, un *terminus ad quem,* nu un *terminus a quo.* Ea este un scop, nu un început. Cultura umană începe cu o stare a spiritului mult mai complexă şi mai complicată. Aproape toate ştiinţele noastre ale naturii au trebuit să treacă printr-un stadiu mitic. în istoria gîndirii ştiinţifice, alchimia precede chimia, astrologia precede astronomia. Ştiinţa nu ar fi putut avansa dincolo de aceşti primi paşi doar prin introducerea unei unităţi de măsură noi, a unui nou criteriu al adevărului. Adevărul, susţine ea, nu poate fi atins atîta timp cît omul se închide în cercul strîmt al experienţei sale imediate, al faptelor observabile. în loc de descrierea faptelor separate şi izolate, ştiinţa se străduieşte să ne ofere o perspectivă cuprinzătoare. Dar această perspectivă nu poate fi atinsă printr-o simplă extindere, printr-o lărgire şi îmbogăţire a experienţei noastre obişnuite. Ea cere un principiu nou al ordinii, o formă nouă a interpretării intelectuale. Limbajul este prima încercare a omului de a articula lumea percepţiilor sale senzoriale. Această tendinţă este una din trăsăturile fundamentale ale vorbirii omeneşti. Unii lingvişti au considerat chiar necesar să presupună existenta la om a unui instinct clasificator special, pentru a putea

explica faptul şi structura vorbirii umane. „Omul", afirmă Otto Jespersen,

este un animal clasificator: într-un anumit sens se poate spune că întregul proces al vorbirii nu este nimic altceva decît distribuirea fenomenelor, din care nici două nu sînt la fel în vreo privinţă, în clase diferite, pe baza asemănărilor şi deosebirilor. în procesul de acordare a numelor, noi dăm dovadă de aceeaşi tendinţă folositoare şi imposibil de eradicat de a vedea similitudinea si de a exprima asemănarea fenomenelor prin asemănarea numelor.

Dar ceea ce caută ştiinţa în fenomene este mult mai mult decît asemănarea; este ordinea. Primele clasificări pe care le găsim în vorbirea omenească nu au nici un scop strict teoretic. Numele obiectelor îşi îndeplinesc misiunea dacă ne permit să ne comunicăm gîndurile şi să ne coordonăm activităţile practice. Ele au o funcţie' teleologică, care se dezvoltă încet într-o funcţie mai obiectivă, „reprezentativă".[3] Orice asemănare vizibilă între fenomene diferite este suficientă pentru a le desemna printr-un nume comun. în unele limbi un fluture este descris ca o pasăre, sau o balenă este descrisă ca un peşte. Atunci cînd ştiinţa a început să facă primele clasificări, ea a trebuit să corecteze şi să învingă aceste similitudini superficiale. Termenii ştiinţifici nu sînt construiţi la întîmplare; ei urmează un principiu de clasificare precis. Crearea unei terminologii sistematice coerente nu este nicidecum o simplă caracteristică accesorie a ştiinţei; ea este unul din elementele sale inerente şi indispensabile. Atunci cînd Linne a elaborat lucrarea' sa *Philosophia botanica,* el a trebuit să înfrunte obiecţia că ceea ce se afla aici era doar un sistem artificial, nu unul natural. Dar toate sistemele de clasificare sînt artificiale. Numai natura ca atare conţine fenomene individuale şi diversificate. Dacă subsumăm aceste fenomene unor categorii si legi generale nu descriem fapte din natură. Orice sistem este o operă de artă

-

[2] Jespersen, *Language,* pp. 388 şi urm.
[3] Privitor la această problemă, vezi *Philosophie der symbolischen Formen.* I, pp. 255 şi urm.

un rezultat al activității creatoare conştiente. Chiar si sistemele biologice numite mai tîrziu „naturale", care erau opuse sistemului lui Linne, au trebuit să folosească noi elemente conceptuale. Ele se bazau pe o teorie generală a evoluției. Dar evoluția însăşi nu este un simplu fapt al istoriei naturale; ea este o ipoteză ştiințifică, un precept regulator al observării şi clasificării de către noi a fenomenelor naturale. Teoria lui Darwin a deschis un orizont nou, mai larg, a oferit o privire de ansamblu mai completă şi mai coerentă asupra fenomenelor vieții organice. Aceasta nu a însemnat nicidecum o respingere a sistemului lui Linne, care a fost privit totdeauna de către autorul ei ca un pas. preliminar. El era cu totul conştient de faptul că, într-un anumit sens, crease doar o nouă terminologie botanică, dar era convins că această terminologie avea atît o valoare verbală, cft şi una reală. *„Nomina sinescis",* afirma el, *„perit et cognitio rerum"**
In această privință, se pare că nu există nici o discontinuitate între limbaj si ştiință. Denumirile lingvistice si primele noastre denumiri ştiințifice pot fi considerate ca rezultatul si opera aceluiaşi instinct clasificator. Ceea ce în limbaj este înfăptuit în mod inconştient este urmărit în mod conştient şi realizat metodic în procesul ştiințific. în primele stadii, ştiința a trebuit încă să accepte denumirile lucrurilor în sensul în care ele erau folosite în limbajul curent. Ea le putea întrebuința pentru descrierea elementelor fundamentale sau a calităților lucrurilor. în primul sistem grecesc de filozofie naturală, cel al lui Aristotel, aflăm că aceste denumiri comune au încă o mare influență asupra gîndirii ştiințifice.[4] Dar în gîndirea greacă, această putere nu mai este singura sau cea prevalentă.|Pe vremea lui Pitagora şi a primilor pitagoricieni, filozofia greacă descoperise un nou limbaj, limbajul numerelor. Descoperirea a marcat ceasul de [1] naştere a concepției noastre moderne despre ştiință/

---

* „Dacă nu cunoşti denumirile, dispare şi cunoaşterea lucrurilor", în lb. latină, în original. *(N.t.)*
[4] Cf. Cassirer, „The Influcnce of Language upon the Development of Scientific Thought", *Joumal of Phihsophy,* XXXIX, No. 12 (iunie, 1942), pp. 309-327.

Constatarea unei regularități, a unei anumite uniformități în evenimentele naturale - în mişcările planetelor, în răsăritul soarelui sau al lunii, în schimbarea anotimpurilor - este una din primele mari experiențe ale omenirii. Această experiență îşi aflase prima recunoaştere deplină si expresia caracteristică chiar şi în gîndirea mitică. Aici ne întîlnim cu primele urme ale ideii unei ordini generale a naturii.[5] Si cu mult timp înainte de vremea lui Pitagora, această ordine fusese descrisă nu numai în termeni mitici, ci si în simboluri matematice. Limbajul mitic şi cel matematic se întrepătrund într-uri mod foarte curios în primele sisteme ale astrologiei babiloniene pe care le putem urmări pînă într-o perioadă atît de timpurie cum sînt anii 3800 *a.Chr.* Distingerea între diferitele grupuri de stele si împărțirea în douăsprezece a zodiacului au fost introduse de către astronomii babilonieni. Toate aceste rezultate nu ar fi fost atinse fără o bază teoretică nouă. Dar a fost necesară o generalizare mult mai îndrăzneață pentru a crea prima filozofie a numărului. Gînditorii pitagoricieni au fost primii care au conceput numărul ca pe un element cu adevărat universal, atotcuprinzător. Folosirea lui nu mai este restrînsă în limitele unui domeniu special de investigație. Ea se extinde asupra întregului tărîm al existentei. Atunci cînd Pitagora a făcut prima lui mare descoperire, cînd a constatat dependența înălțimii sunetului de lungimea corzilor vibratoare, nu faptul în sine, ci interpretarea faptului a devenit decisivă pentru orientarea viitoare a gîndirii filozofice şi matematice. Pitagora nu se putea gîndi la această descoperire ca la un fenomen izolat. Unul din misterele cele mai profunde, misterul frumuseții, părea a fi dezvăluit aici. Pentru spiritul grec, frumosul avea totdeauna un înțeles cu totul obiectiv. Frumosul este adevăr; el este un aspect fundamental al realității. Dacă frumosul pe care-1 simțim în armonia sunetelor este reductibil la un simplu raport numeric, numărul este cel care ne revelează structura fundamentală a ordinii cosmice. „Numărul", afirmă unul din textele pitagoreice,
' Vezi, *Philosophie der symbolischen Formen,* II, pp. 141 şi urm.

„este călăuza şi stăpînul gîndirii omeneşti. Fără puterea lui toate af rămîne obscure şi confuze".[6] Nu am trăi într-o lume a adevărului, ci într-o lume a înşelăciunii şi iluziei. în număr, şi numai în număr, aflăm un univers *inteligibil.*

Că acest univers este un nou univers de discurs - că lumea numărului este o lume simbolică - era o concepție cu totul străină minții gînditorilor pitagoricieni. Aici, ca şi în toate celelalte cazuri, nu putea exista nici o distincție netă între simbol şi obiect. Simbolul nu numai că explica obiectul; el lua în mod categoric locul obiectului. Lucrurile nu numai că erau legate de numere sau exprimabile prin acestea; ele *erau* numere. Noi nu mai păstrăm această teză pitagoreică despre realitatea substanțială a numărului; noi nu-1 mai privim ca pe esența realității. Dar ceea ce trebuie să recunoaştem este că numărul constituie una din funcțiile fundamentale ale cunoaşterii umane, un pas necesar în marele proces de obiectivare. Acest proces începe în limbaj, dar în ştiință el capătă o formă cu totul nouă. Pentru că simbolismul numărului este de un tip logic total diferit de simbolismul limbii. în limbaj aflăm primele eforturi de clasificare, dar acestea sînt încă necoordonate. Ele nu pot conduce la o adevărată sistematizare. Pentru că simbolurile limbajului însele nu au nici o ordine sistematică definită. Fiecare termen lingvistic individual are o „arie de semnificație" specială. El este, aşa cum afirmă Gardiner, „un fascicul de lumină, iluminînd mai întîi această porțiune, apoi acea porțiune a domeniului în care se află lucrul, sau, mai curînd, înlănțuirea complexă de lucruri semnificată de către un enunț".[7] Dar toate aceste fascicule diferite de lumină nu au un focar comun. Ele sînt dispersate şi izolate. în „sinteza diversității" fiecare nou cuvînt face un nou început.

Această stare de lucruri se schimbă cu totul imediat ce intrăm în domeniul numărului. Nu putem vorbi despre numere individuale sau izolate. Esența numărului este

[6] Vezi Philolaos, fragmentele 4, 11, în Diels, *Dîe Fragmente der Vorsokratiker,* I, 408, 411.

[7] Gardiner, *The Theory of Speech and Language,* p. 51.

totdeauna relativă, nu absolută. Un număr individual este doar un loc individual într-o ordine sistematică generală. El nu are nici o existență proprie, nici o realitate autonomă. Semnificația lui este definită de poziția pe care o ocupă în întregul sistem numeric. Seria numerelor naturale este o serie infinită. Dar această infinitate nu pune nici o limită cunoaşterii noastre teoretice. Ea nu înseamnă nici o inde-terminare, un *apeiron* în sensul platonician; ea înseamnă tocmai contrariul. în succesiunea numerelor nu întîlnim o limitare exterioară, un „termen ultim". Dar ceea ce aflăm aici este limitarea în virtutea unui principiu logic intrinsec. Toți termenii sînt uniți printr-o legătură comună. Ei îşi au originea în una şi aceeaşi relație generatoare, relație' care pune în legătură un număr *n* cu succesorul lui imediat *(n*+1). Din această relație simplă putem deduce toate proprietățile numerelor întregi. Această notă distinctivă si cel mai mare privilegiu logic al acestui sistem constituie transparența lui totală. în teoriile noastre moderne - în teoriile lui Frege şi Russell, ale lui Peano şi Dedekind -numărul şi-a pierdut toate secretele lui ontologice. Noi îl considerăm ca pe un simbolism nou şi puternic care, pentru toate scopurile ştiințifice, este infinit superior simbolismului limbii. Pentru că, ceea ce aflăm aici nu mai sînt cuvinte detaşate, ci termeni care se comportă conform unuia si aceluiaşi plan fundamental şi, care, prin urmare, ne relevă 'o lege structurală clară şi definită.

Cu toate acestea, descoperirea pitagoreicilor a însemnat doar un prim pas în evoluția ştiințelor naturale. întreaga teorie pitagoreică a numărului a fost'pusă brusc sub semnul întrebării de către un fapt nou. Atunci cînd pitagoricienii au descoperit că într-un triunghi dreptunghic linia care se opune unghiului drept nu are nici o măsură comună cu celelalte două laturi, ei au trebuit să se confrunte cu o problemă cu totul nouă. In întreaga istorie a gîndirii greceşti, mai cu seamă în dialogurile lui Platon, percepem repercusiunea profundă a acestei dileme. Ea desemnează o adevărată criză în matematica greacă. Nici un gînditor antic nu a putut rezolva problema în ținaniera noastră modernă, prin intro-

ducerea aşa-numitelor „numere irației". Din punctul de vedere al logicii şi matematicii greceşti, numerele irației constituiau o contradicție în termeni. Ele constituiau un appiiTOv, un lucru despre care nu se putea gîndi şi nu se putea vorbi.[8] întrucît numărul fusese definit ea un întreg sau ca un raport între întregi, o lungime incomensurabilă era o lungime care nu admitea nici o expresie numerică; ea sfida şi desconsidera toate puterile logice ale numărului. Ceea ce au căutat şi au aflat pitagoricienii în număr era armonia perfectă a tuturor tipurilor existențiale şi a tuturor formelor de cunoaştere, de percepție, intuiție şi gîndire. De aici înainte, aritmetica, geometria, fizica, muzica, astronomia păreau să formeze un întreg unic şi coerent. Toate lucrurile din cer şi de pe pămînt deveneau „o armonie şi un număr".[9] Descoperirea lungimilor incomensurabile a constituit, totuşi, prăbuşirea acestei teze. De aici înainte, nu mai exista, nici o armonie reală între aritmetică şi geometrie, între domeniul numerelor discrete şi domeniul mărimilor continue.

Reinstaurarea acestei armonii a cerut eforturile multor secole de gîndire matematică şi filozofică. O teorie logică a continuum-ului matematic este una din realizările cele mai recente ale gîndirii matematice.[10] Iar fără o astfel de teorie, orice creare de numere noi - fracţii, numere iraţionale s.a.m.d. - părea mereu să fie o încercare problematică si precară. Dacă mintea omenească ar putea crea în mod arbitrar, prin propriile-i puteri, o nouă sferă a lucrurilor, ar trebui să schimbăm toate conceptele noastre despre adevărul obiectiv. Dar şi în acest caz, dilema îşi pierde forţa imediat ce luăm în consideraţie caracterul simbolic al numărului. în acest caz devine evident că prin introducerea unor noi clase de numere nu creăm noi obiecte, ci simboluri noi. Numerele naturale se situează, în această privinţă, la acelaşi nivel cu numerele fracţionare şi iraţionale. Nici ele nu sînt descrieri

[8] Cf. Heinrich Scholz şi H. Hasse, *Die Grundlagcn Krisc der gricchischen* A/a?Âe/nafoSr(Charlottenburg, 1928). , [9] Cf. Aristotel, *Metafizica,* I, 5, 985b.

[10] Vezi Hormann Weyl, *Das .Kontinuum. Kritische Untersuchungcn iiber die Grundlagen dcr Analysis*(Leipzig, 1918).

sau imagini ale lucrurilor concrete, ale obiectelor fizice. Mai curînd ele exprimă simple relaţii. Extinderea domeniului natural al numerelor, expansiunea într-o arie mai largă înseamnă doar introducerea unor simboluri noi care sînt capabile să descrie relaţii de un ordin superior. Noile numere nu sînt simboluri ale relaţiilor simple, ci ale „relaţiilor relaţiilor", ale „relaţiilor relaţiilor relaţiilor" s.a.m.d. Toate

acestea nu se află în contradicţie cu caracterul numerelor întregi-, ci elucidează şi confirmă acest caracter. Pentru a acoperi prăpastia dintre numerele întregi, care sînt mărimi discrete, si lumea evenimentelor fizice cuprinse în conti-nuum-ul spaţiului si timpului, gîndirea matematică a fost constrînsă să găsească un nou instrument. Dacă numărul ar fi un „lucru", o *substantia quae in se est etper se concipitur** problema ar fi fost insolubilă. Dar întrucît el a fost un limbaj simbolic, a fost doar necesar să fie dezvoltate, în mod consecvent, vocabularul, morfologia şi sintaxa acestui limbaj. Ceea ce se cerea aici nu era o schimbare a naturii şi esenţei numărului, ci doar o schimbare a semnificaţiei. O filozofie a matematicii trebuia să demonstreze că o astfel de schimbare nu duce la o ambiguitate sau la o contradicţie - că mărimile care nu pot fi exprimate exact prin numere întregi sau raporturile dintre numerele întregi deveneau cu totul inteligibile si exprimabile prin introducerea unor simboluri noi. Faptul că toate problemele geometrice permit o astfel de transformare a fost una din primele mari descoperiri ale filozofiei moderne. Geometria analitică a lui Descartes a oferit prima probă convingătoare despre această relaţie dintre extensiune şi număr. De aici înainte, limbajul geometriei a încetat să fie un idiom special. El a devenit o parte a unui limbaj mult mai cuprinzător, al unei *mathesis univer-salis.* Dar pentru Descartes nu era încă posibilă stăpînirea lumii fizice, a lumii materiei si mişcării, în acelaşi mod. încercările sale de a dezvolta o fizică matematică au eşuat. Materia lumii noastre fizice este compusă din date sen-

„O realitate care este în sine şi se cuprinde pe sine", în lb. latină, în original. *(N.t.)*

zoriale, iar faptele dure şi refractare reprezentate de aceste date senzoriale păreau să reziste tuturor eforturilor logicii lui Descartes si gîndirii raţionale. Fizica lui a rămas o reţea de supoziţii arbitrare. Dar dacă Descartes, ca fizician, s-a putut înşela în privinţa mijloacelor sale, el nu s-a înşelat în ceea ce priveşte scopul său filozofic fundamental. De aici înainte, acest scop a fost înţeles cu claritate şi a fost stabilit cu fermitate. în toate ramurile sale particulare, fizica a tins către unul şi acelaşi punct; ea a încercat să aducă întregul univers al fenomenelor naturale sub controlul numărului.

în acest ideal metodologic general, nu găsim nici un antagonism între fizica clasică si cea modernă. Mecanica cuantică este, într-un anumit sens, adevărata renaştere, reînnoirea şi confirmarea idealului pitagoreic clasic. Dar şi aici a fost necesară introducerea unui limbaj simbolic mult mai abstract. Cînd Democrit descria structura atomilor săi el recurgea la analogii luate din lumea experienţei noastre senzoriale. El a dat o descriere, o imagine a atomului care se aseamănă cu obiectele comune ale macrocosraosului nostru. Atomii se distingeau unii de alţii prin forma, dimensiunea si ordonarea părţilor lor. Relaţia lor era explicată prin legături materiale; atomii individuali erau prevăzuţi cu cîrlige şi cu ochi, cu bile si găuri pentru a-i face ataşabili. Toate aceste reprezentări, toată această ilustrare figurativă au dispărut din teoriile noastre moderne despre atom. în modelul atomului al lui Bohr nu există nimic din acest limbaj pitoresc. Ştiinţa nu mai vorbeşte limbajul experienţei senzoriale comune; ea vorbeşte limbajul pitagoreic. Simbolismul pur al numărului înlocuieşte si şterge simbolismul vorbirii obişnuite. Nu numai macrocosmosul, dar nici microcosmosul - universul fenomenelor

interatomice - nu ar putea fi descris acum în acest limbaj; iar acest fapt s-a dovedit a fi deschiderea pentru o interpretare sistematică total nouă. „După descoperirea analizei spectrale", scria Arnold Sommerfeld în prefața cârtii sale *Atomic Struc ture and Spectral Lines,*[11]

[11] (Ed. ger., 1919). Trad. engl. de Henry L. Brose (New York, Dutton, 1923).

nici un specialist în domeniul fizicii nu ar putea pune la îndoială faptul că problema atomului va fi rezolvată numai atunci cînd fizicienii vor fi învățat să înțeleagă limbajul spectrelor. Cantitatea enormă de material care fusese acumulată în şaizeci de ani de analiză spectrală era atît de diversă, încît, la început, descîlcirea lui părea cu neputință. (...) Ceea ce auzim astăzi despre limbajul spectrelor este o adevărată „muzică a sferelor" înlăuntrul atomului, acorduri ale unor raporturi esențiale, o ordine şi o armonie care devin mereu mai perfecte, în pofida marii diversități. (...) Toate legile esențiale ale liniilor spectrale şi ale teoriei atomice izvorăsc inițial din teoria cuantelor. Este misteriosul *organon* la care Natura îşi cîntă a sa muzică a spectrelor, şi după ritmul căreia reglează structura atomului şi a nucleilor atomici.

Istoria chimiei este unul din exemplele cele mai bune si mai frapante pentru această transformare lentă a limbajului ştiințific. Chimia a intrat „pe drumul mare al ştiinței" mult mai tîrziu decît fizica. In nici un caz nu absența dovezilor empirice a fost aceea care, vreme de multe secole, a împiedicat progresul gîndirii în domeniul chimiei si a ținut chimia în granițele conceptelor prestiintifice. Dacă studiem istoria alchimiei, descoperim că toți alchimiştii posedau un talent uluitor pentru observație. Ei au adunat o mare masă de fapte valide, o materie primă fără de care chimia cu greu s-ar fi dezvoltat.[12] Dar forma în care această materie primă era prezentată a fost cu totul neadecvată. Atunci cînd alchimistul începea să-şi descrie observațiile, el nu avea la dispoziție nici un instrument în afară de un limbaj semi-mitic plin de termeni obscuri si prost definiți. El vorbea în metafore si alegorii, nu în concepte ştiințifice. Acest limbaj obscur şi-a lăsat amprenta pe întreaga lui concepție despre natură. Natura devenise un tărîm al calităților obscure, inteligibile numai pentru cei inițiați, pentru cei versați. O nouă tendință

[12] Pentru istoria alchimiei vezi E.O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchimie* (Berlin, Springer, 1919) şi Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923-1941), 6 voi.

în domeniul investigației din chimie începe în epoca Renaşterii. în şcolile „iatrochimiei" devine prevalentă gîndirea din domeniul medicinei şi biologiei. Dar o abordare cu adevărat ştiințifică a problemelor chimiei nu a fost realizată pînă în secolul al XVII-lea. Lucraiea lui Robert Boyle *Chymista scepticus* (1677) este primul mare exemplu de un ideal modern în chimie bazat pe o concepție generală nouă despre natură şi legile naturale. Dar chiar şi aici, ca şi în dezvoltarea ulterioară a teoriei flogisticului, găsim doar o descriere calitativă a proceselor chimice. De-abia către sfîrşitul secolului al XVIII-lea, timpul lui Lavoisier, chimia a învățat să vorbească un limbaj cantitativ. Un progres rapid este observabil de acum înainte. Cînd Daltan a descoperit legea sa, a proporțiilor echivalente sau multiple, pentru chimie a fost deschisă o cale nouă. Puterea numărului a fost instaurată cu fermitate. Cu toate acestea, au rămas încă domenii mari ale experienței din sfera chimiei care nu au fost supuse complet legilor numărului. Lista elementelor chimice era doar o listă pur empirică; ea nu depindea de nici un principiu stabilit şi nici nu înfățişa o ordine sistematică definită. Dar chiar şi acest ultim obstacol a fost înlăturat prin descoperirea sistemului periodic al elementelor. Fiecare element îşi găsise locul într-un sistem coerent, iar acest loc a fost marcat prin numărul lui atomic. „Adevăratul număr atomic este pur şi simplu numărul care indică poziția elementului în sistemul natural dacă se ține seama cum se cuvine de legăturile chimice în stabilirea ordinii fiecărui element." Prin demonstrarea bazată pe sistemul periodic a fost posibilă prevederea unor elemente necunoscute şi descoperirea lor ulterioară. în. felul acesta, chimia a dobîndit o structura nouă, matematică şi deductivă.[13]

Aceeaşi tendință generală de gîndire poate fi trasată în istoria biologiei. La fel ca şi toate celelalte ştiințe ale naturii, biologia a trebuit să înceapă cu o simplă clasificare a fapte-

[13] Pentru detalii vezi, de exemplu, Sommcrfeld, *op. cit,* cap. II.

lor, fiind încă ghidată de categorii conceptuale ale limbajului obişnuit. Biologia ştiințifică a conferit acestor concepte o semnificație mai strictă. Sistemul zoologic al lui Aristotel si sistemul botanic al lui Teofrast prezintă un grad înalt de coerență şi ordine metodologica. Dar în biologia modernă toate aceste forme timpurii de clasificare sînt eclipsate de un ideal diferit. Biologia păşeşte încet într-un

stadiu nou al „teoriei formulate pe cale deductivă". „Orice ştiinţă, în dezvoltarea ei normală", afirmă profesorul Northrop,
trece prin două stadii - primul, pe care îl numim stadiul istoric natural, al doilea, teoria prescrisă în mod postulativ. Fiecăruia din aceste stadii îi aparţine un tip definit de concept ştiinţific. Tipul de concept pentru stadiul istoric natural îl numim un concept prm verificare; cel pentru stadiul prescris în mod postulativ îl numim un concept prin postulare. Un concept prm verificare este unul a cărui semnificaţie completă este dată de ceva care este înţeles imediat. Un concept prin postulare este unul a cărui semnificaţie este prescrisă pentru el prin postulate ale teoriei deductive în care el
apare.
14
Pentru acest pas decisiv care duce de la ceea ce este doar presupus la ceea ce este înţeles, avem mereu nevoie de un instrument nou de gîndire. Trebuie să raportăm observaţiile noastre la un sistem de simboluri bine ordonate pentru a le face coerente şi interpretabile în termeni ai conceptelor ştiinţifice. Faptul că matematica este un limbaj simbolic universal -că ea nu se ocupă cu descrierea lucrurilor, ci cu expresiile generale ale relaţiilor - este o concepţie care apare destul de tîrziu în istoria filozofiei. O teorie a matematicii bazată pe această supoziţie nu apare înainte de secolul al XVII-lea. Leibniz a fost primul mare gînditor modern care a avut o înţelegere clară a adevăratului caracter al simbolismului
---------- /
[14] F.S.C. Northrop, „The method and theories of physical science in their bearing upon biological organization", *Growth* Supplement (1940), pp. 127-154.

matematic şi a extras imediat consecinţe fertile şi cuprinzătoare, în această privinţă, istoria matematicii nu diferă de istoria tuturor celorlalte forme simbolice. Chiar pentru matematică s-a dovedit extrem de dificilă descoperirea dimensiunii noi a gîndirii simbolice. O astfel de gîndire a fost practicată de către matematicieni cu mult timp înainte ca ei să fi putut explica caracterul ei logic specific. Ca şi simbolurile limbajului şi ale artei, simbolurile matematice sînt înconjurate de la început de un fel de atmosferă magică. Ele sînt privite cu evlavie şi venerație religioase. Ceva mai tîrziu, această credinţă religioasă şi mistică 5-a dezvoltat treptat într-un fel de credinţă metafizică. în filozofia lui Platon numărul nu mai este învăluit în mister. El este privit, dimpotrivă, ca adevăratul centru al lumii intelectuale - el a devenit cheia pentru orice adevăr şi inteligibilitate. Atunci cînd Platon, la bătrîneţe, a dat teoria sa despre lumea ideală, el a încercat s-o descrie în termeni ai numărului pur. Matematica este pentru el un tărîm intermediar între lumea sensibilă şi lumea suprasensibilă. Este şi el un pitagoreic - şi ca un pitagoreic el este convins că puterea numărului se extinde peste întreaga lume vizibilă. Dar esenţa metafizică a numărului nu poate fi revelată de nici un fenomen vizibil. Fenomenele participă la această esenţă, dar ele nu o pot exprima în mod adecvat - ele nu sînt în mod necesar suficiente pentru aşa ceva. Este o greşeală ca acele numere vizibile pe care le aflăm în fenomenele naturale, în mişcările corpurilor cereşti, să fie considerate drept adevăratele numere matematice. Ceea ce vedem aici sînt doar „indicii" (7tapa8£i7JiaTa) ale numerelor ideale pure. Numerele trebuie înţelese cu ajutorul raţiunii şi al inteligenţei, nu cu ajutorul văzului.
Aşadar - am zis eu - trebuie să vedem frumuseţea cerului drept un model în vederea celeilalte învăţături, la fel cum s-ar întîmpla cînd ai da peste picturi minunat încondeiate şi lucrate de către Dedal sau alt meşter ori pictor: da, căci un specialist în geometrie ar socoti,

văzîndu-le, că sînt minunat întocmite, dar că ar fi ridicol să se creadă, cu seriozitate, că cineva va înţelege, privindu-le, adevărul despre egalitate, dublu, ori alt raport. (...) Nu crezi că adevăratul astronom va avea aceeaşi reacţie privind mişcările astrelor? El va socoti că acestea au fost întocmite în chipul cel mai frumos cu putinţă şi că în acest fel creatorul cerului a alcătuit cerul si ceea ce el cuprinde. Examinînd însă raportul armonios al zilei cu noaptea, al acestora faţă de Lună, al Lunii faţă de an, al celorlalte astre fată de Soare şi Lună, ca şi raportul unora cu celelalte, nu crezi că i se va părea ciudat omul care socoteşte că evenimentele cereşti decurg mereu la fel, întru nimic schimbate, deşi sînt corporale si vizibile si nu i se va părea la fel de ciudat să vrei cu orice preţ să surprinzi adevărul lor?*
Epistemologia modernă nu mai menţine această teorie platonică a numărului. Ea nu priveşte matematica drept un studiu al lucrurilor, fie ele vizibile sau invizibile, ci ca un studiu al relaţiilor şi al tipurilor de relaţii. Dacă vorbim despre obiectivitatea numărului nu ne gîndim la el ca la o entitate metafizică sau fizică separată. Ceea ce dorim să exprimăm este faptul că numărul constituie un

instrument pentru descoperirea naturii si a realității. Istoria ştiinței ne otera exemple tipice despre acest proces intelectual continuu. Gîndirea matematică pare deseori să meargă înaintea investigației fizice. Cele mai importante teorii matematice ale noastre nu izvorăsc din nevoile practice sau tehnice imediate. Ele sînt concepute ca scheme generale de gîndire anterioare oricărei aplicații concrete. Atunci cînd Einstein a dezvoltat teoria sa generală a relativității el s-a întors la geometria lui Riemann, care fusese creată cu mult înainte dar pe care Riemann a privit-o doar ca pe o simplă posibilitate logică. Dar el era convins că avem nevoie de asemenea posibilități pentru a fi pregătiți să descriem faptele reale.

* Platon, *Republica,* partea a 111-a, 529, 530, în Platon, *Opere,* ediție îngrijită de Constantin Noica şi Petru Crcția, cuvînt prevenitor de Constantin Noica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note şi anexă de Andrei Cornea, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986, p. 332. *(N.t.)*

Ceea ce ne trebuie este libertatea deplină în construirea formelor variate ale simbolismului nostru matematic pentru a înzestra gîndirea fizică cu toate instrumentele ei intelectuale. Natura este inepuizabilă - ea pune mereu în fața noastră probleme noi şi neaşteptate. Nu putem anticipa faptele, dar ne putem pregăti pentru interpretarea intelectuală a faptelor prin forța gîndirii simbolice.

Dacă acceptăm acest punct de vedere găsim răspuns la una din problemele cele mai dificile si mai dezbătute ale „ştiinței moderne a naturii - problema determinismului. irite are nevoie nu de un determinism metafizic, ci de un srmimsm metodologic. Putem respinge acel determinism mecanic care şi-a găsit expresia în formula faimoasă a lui Laplace.[15] Dar adevăratul determinism ştiințific, determinismul numărului, nu este supus acestor obiecții. Nu mai privim numărul ca pe o foită mistică sau ca pe esența metafizică a lucrurilor. Noi îl privim ca pe un instrument specific al cunoaşterii. Evident, această concepție nu este pusă la îndoială de nici un rezultat al fizicii moderne. Progresele mecanicii cuantice ne-au arătat că limbajul nostru matematic este mult mai bogat şi mai elastic şî flexibil decît ceea ce s-a realizat în -sistemele fizicii clasice. El este adaptabil problemelor şi cerințelor noi. Cînd Heisenberg a propus teoria lui el a folosit o formă nouă de simbolism algebric, un simbolism pentru care regulile algebrice obişnuite au devenit inoperante. Dar forma generală a numărului se păstrează în toate aceste scheme ulterioare. Gauss afirma că matematica este regina ştiinței, iar aritmetica regina matematicii. într-o privire istorică asupra dezvoltării gîndirii matematice în secolul al XlX-lea, Felix Klein susținea că una din trăsăturile cele mai caracteristice ale acestei dezvoltări este „aritmetizarea" progresivă a matematicii.[16] Acest proces al aritmetizării poate fi urmărit,

[15] Pentru această problemă vezi Cassirer, *Determmismus und Indetcrminismus in dermodemene Physik.*

[16] Fclix Klein, *Vorlesungen iiber die Entwicklung ăer Mathematik in 19. Jahrhundert* (Berlin, 1926-1927).

de asemenea, în istoria fizicii moderne. De la cuaternionii lui Hamilton pînă la diferitele sisteme ale mecanicii cuantice, aflăm din ce în ce mai multe sisteme complexe ale simbolismului algebric. Omul de ştiință ține seama de principiul că şi în cazurile cele mai complicate el va reuşi pînă la urmă să găsească un simbolism adecvat care îi va permite să-şi descrie observațiile într-un limbaj universal şi inteligibil pretutindeni.

Este adevărat că omul de ştiință nu ne oferă o dovadă logică sau empirică a acestei ipoteze fundamentale. Singura dovadă pe care ne-o oferă este opera lui. El acceptă principiul determinismului numeric ca pe un precept călăuzitor, o idee regulativă care conferă operei lui coerenta ei logică si unitatea sistematică. Găsim una din cele mai bune afirmări ale acestui caracter general al procesului ştiințific în lucrarea lui Helmholtz *Treatise on Physiological Optics.* Dacă principiile cunoaşterii noastre ştiințifice, de exemplu legea cauzalității, nu ar fi nimic altceva decît reguli empirice, afirmă Helmholtz, valabilitatea lor inductivă s-ar afla într-o situație foarte precară. Lucrul cel mai bun pe care l-am putea spune ar fi acela că aceste principii nu ar fi cu foarte mult mai valabile decît regulile meteorologiei-, precum legea alternării vîntului etc. Dar aceste principii poartă pe fața lor doar aspectul unor legi logice, deoarece concluziile deduse din ele nu privesc experiența noastră reală şi simplele fapte din natură, ci interpretarea de către noi a naturii.

Procesul înțelegerii de către noi a fenomenelor naturale constă în încercarea de a afla *noțiuni generale* şi *legi ale naturii.* Legile naturii sînt doar noțiuni generice pentru schimbările din natură. (...) De aceea, atunci cînd nu putem stabili o lege pentru fenomenele naturale (...) încetează însăşi posibilitatea înțelegerii unor astfel de fenomene.

Cu toate acestea, trebuie să încercăm să le înțelegem. Nu există nici o altă metodă de a le aduce sub controlul

intelectului. Şi astfel, investigîndu-le, trebuie să recurgem la presupunerea că ele sînt

inteligibile. De aceea, legea raţiunii suficiente nu este de fapt nimic mai mult decît *impulsul* intelectului nostru de a aduce toate percepţiile noastre sub propriul lui control. Intelectul nostru este capacitatea de a construi idei generale. El nu are ce face cu percepţiile senzoriale şi experienţele noastre dacă nu este în stare să construiască idei generale sau legi. (...) în afară de intelectul nostru nu există nici o altă aptitudine la fel de sistematizată, în nici un caz pentru înţelegerea lumii externe. Altfel, dacă sîntem incapabili să *concepem* un lucru, noi nu-1 putem imagina ca existînd.[17]

Aceste cuvinte descriu într-run mod foarte clar atitudinea generală a spiritului ştiinţific. Omul de ştiinţă ştie că există încă domenii foarte întinse ale fenomenelor a căror reducere la legi riguroase şi la reguli numerice exacte nu a fost încă posibilă. Cu toate acestea, el rămîne credincios acestui crez general pitagoreic: el crede că natura, considerată ca un întreg şi în/toate domeniile ei speciale, este „un număr şi o armonie". In fata imensităţii naturii, mulţi dintre cei mai mari oarneni de ştiinţă se poate să fi avut acel sentiment special care a fost exprimat într-o faimoasă maximă a lui Newton. Se poate ca ei să fi gîndit că în propria lor activitate se aflau în situaţia unui copil care se plimbă de-a lungul ţărmului unui ocean imens si se amuză ridicînd ocazional o pietricică a cărei formă sau culoare îi atrag privirea. Acest sentiment modest este de înţeles, dar el nu oferă nici o descriere adevărată si deplină a muncii omului de ştiinţă. Omul de ştiinţă nu-şi poate atinge scopul fără o supunere severă fată de faptele naturii. Dar această supunere nu este una pasivă. Munca tuturor marilor cercetători ai naturii - a lui Galilei şi Newton, a lui Maxwell şi Helmholtz, a lui Planck şi Einstein - nu a fost doar adunare de fapte; ea/a fost teoretică, si aceasta înseamnă activitate creatoare. Spontaneitatea si productivitatea constituie adevăratul centru al

[17] Helmholtz, *Trcatise on Physiological Optics,* trad. engl. de James P.C. Southall (Optical Society of America; Gcorge Banta Publishing Co., 1925; copyright, G.E. Stechert), III, pp. 33-35.

tuturor activităţilor omeneşti. Ele reprezintă puterea cea mai înaltă a omului şi marchează în acelaşi timp granita naturală a universului nostru uman. în limbaj, în religie, în artă, în ştiinţă, omul nu poate face mai mult decît să-şi construiască propriul univers - un univers simbolic care-i permite să înţeleagă şi să interpreteze, să articuleze şi să organizeze, să sintetizeze şi să generalizeze experienţa sa umană.

XII *Rezumat şi concluzie*

Dacă la capătul lungului nostru drum privim înapoi la punctul nostru de plecare, nu putem fi siguri dacă ne-am atins scopul. O filozofie a culturii pleacă de la presupunerea că universul culturii umane nu este un simplu agregat de fapte vagi şi detaşate. Ea caută să înţeleagă aceste fapte ca pe un sistem, ca un întreg organic. Pentru o perspectivă empirică sau istorică ar părea suficientă a-dunarea datelor culturii umane. Aici sîntem interesaţi de extensiunea vieţii umane. Sîntem absorbiţi într-un studiu al fenomenelor particulare în bogăţia şi varietatea lor; ne încîntă policromia şi polifonia naturii omeneşti. Dar o analiză filozofică îşi propune o sarcină diferită. Punctul ei de plecare şi ipoteza ei de lucru sînt încorporate în convingerea că razele diferite şi aparent dispersate pot fi adunate la un loc şi aduse într-un focar comun. în acest caz, faptele sînt reduse la forme, iar aceste forme însele sînt presupuse a poseda o unitate internă. Dar am fost noi în stare să dovedim acest punct esenţial? Toate analizele noastre individuale nu ne-au arătat tocmai contrariul? Căci a trebuit să subliniem tot timpul caracterul şi structura specifică ale diferitelor forme simbolice - ale mitului, limbajului, artei, religiei, istoriei, ştiinţei. Avînd în minte acest aspect al investigaţiei noastre, ne-am simţi înclinaţi, poate, să favorizăm teza opusă, teza discontinuităţii şi eterogenităţii radicale a culturii umane.

Dintr-un punct de vedere pur ontologic sau metafizic, ar fi, într-adevăr, foarte dificil să respingem această teză. Dar pentru o filozofie critică, problema capătă altă înfăţişare. în

acest caz nu avem nici o obligaţie de a dovedi unitatea substanţială a omului. Omul nu mai este considerat o simplă substanţă care există în sine si trebuie cunoscută prin sine. Unitatea lui este concepută ca o unitate funcţională. O astfel de unitate nu presupune o omogenitate a elementelor diferite care-1 constituie. Ea nu admite doar, ea chiar cere o multiplicitate şi un caracter multiform al părţilor sale constitutive. Pentru că aceasta este o unitate dialectică, o coexistentă a contrariilor,

„Oamenii nu înțeleg", afirma Heraclit, „cum ceea ce este sfîşiat în diferite direcții ajunge în acord cu sine - armonie în contrarietate, ca în cazul arcului şi al lirei."[1] Pentru a demonstra o astfel de armonie, nu trebuie să dovedim identitatea ori similitudinea diferitelor forțe prin care ea este produsă. Formele diferite ale culturii umane nu sînt unite printr-o identitate în natura lor, ci printr-o conformitate în sarcina lor fundamentală. Dacă există un echilibru în cultura umană, el poate fi descris doar ca un echilibru dinamic, nu ca unul static; el este rezultatul unei lupte între forte opuse. Această luptă nu exclude acea „armonie ascunsă" care, după Heraclit, „este mai bună decît cea care este evidentă".[2]
Definiția dată de Aristotel omului ca un „animal social" nu este suficient de cuprinzătoare. Ea ne dă un concept generic, dar nu diferența specifică. Sociabilitatea ca atare nu este o caracteristică exclusivă a omului, si nici nu este doar privilegiul omului. în aşa-numitele societăți animale, la
irie şi furnici, găsim o clară diviziune a muncii si o organizare socială surprinzător de complicată. Dar în cazul omului nu găsim, precum în rîndul animalelor, doar o societate a acțiunii, ci si o societate a gîndirii şi simțirii. Limbajul, mitul, arta, religia, ştiința sînt elementele şi condițiile constitutive ale acestei forme superioare de societate. Acestea sînt mijloacele prin care formele vieții sociale pe

[1] Heraclit, Fragmentul 51, în Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (ed. a 5-a). Trad. engl. de Charles M. Bakewell, *Source Book in Ancicnt Philosophy* (New York, Charles Scribner's Sons, 1907)

[2] *Idem,* Fragmentul 54, în Bakewell, *op. **cit,*** p. 31.

care le găsim în natura organică evoluează într-o stare nouă, aceea a conştiinței sociale. Conştiința socială a omului depinde de o dublă condiție - a identificării şi a separării. Omul nu se poate găsi pe sine, nu poate deveni conştient de individualitatea sa decît prin mijlocirea vieții sociale. Dar pentru el acest mediu social semnifică mai mult decît o forță determinantă exterioară. Ca si animalele, omul se supune regulilor societății, dar, în plus, el are o parte activă în crearea formelor vieții sociale si o forță activă în schimbarea lor. în stadiile rudimentare ale societății umane, o astfel de activitate este abia perceptibilă; ea pare să fie la un nivel minim. Dar această trăsătură devine mai explicită şi mai semnificativă pe măsura înaintării societății. Această dezvoltare lentă poate fi urmărită în aproape toate formele culturii umane.
Este binecunoscut faptul că multe acțiuni săvîrşite în societățile animale nu sînt numai egale, dar, în anumite privințe, sînt chiar superioare activităților omeneşti. S-a arătat adeseori că, în construirea celulelor lor, albinele acționează ca un geometru perfect, realizînd cea mai înaltă precizie şi acuratețe. O asemenea activitate cere un sistem de coordonare si colaborare foarte complex. Dar în toate aceste realizări animale nu găsim nici o diferențiere individuală. Ele sînt produse toate în acelaşi mod şi conform aceloraşi reguli invariabile. Nici o libertate de acțiune nu rămîne pentru alegerea sau îndemînarea individuală. Abia cînd ajungem la stadiile superioare ale vieții animale întîlnim primele trăsături ale unei anumite individualizări. Observațiile lui Wolfgang Koehler asupra maimuțelor antropoide par să dovedească faptul că există multe diferențe în privința inteligenței şi îndemînării acestor animale. Una din ele poate fi capabilă să rezolve o sarcină care pentru alta rămîne insolubilă. în acest caz putem vorbi chiar despre „invenții" individuale. T6tuşi, pentru structura generală a vieții animale toate acestea sînt irelevante. Această structură este determinată de legea biologică generală conform căreia caracterele dobîndite nu sînt susceptibile de transmitere ereditară. Orice perfecționare pe care un organism o poate dobîndi în cursul
vieții sale individuale este limitată la propria-i existentă si nu influențează viața speciei. Nici chiar omul nu constituie o excepție de la această regulă biologică generală. Dar omul a descoperit o cale nouă de a-si stabiliza si propaga operele. El nu-şi poate trăi viața fără a o exprima. Diferitele moduri ale acestei exprimări constituie o sferă nouă. Ele au 0 viață proprie, un fel de eternitate prin care supraviețuiesc existentei individuale si efemere a omului. în toate activitățile omeneşti găsim o polaritate fundamentală care poate fi descrisă în moduri diferite. Putem vorbi despre o tensiune între stabilitate si evoluție, între o tendință care duce la forme fixate si stabile ale vieții si o altă tendință care sfărîmă această schemă rigidă. Omul este sfîsiat între aceste două tendințe, din care una caută să păstreze forme vechi, pe cînd cealaltă se străduieşte să producă forme noi. Există o luptă neîncetată între tradiție si inovație, între forțele reproductive şi cele creatoare. Acest dualism poate fi întîlnit în toate domeniile vieții culturale. Ceea ce variază este proporția factorilor opozanți. Pare să aibă preponderență cînd unul, cînd altul din factori. Această preponderentă la un nivel înalt determină

caracterul formelor individuale şi conferă fiecăreia dintre ele fizionomia ei particulară.
în mit si în religia primitivă tendința către stabilizare este atît de puternică încît ea depăşeşte cu totul polul opus. Aceste două fenomene culturale par să fie forțele cele mai conservatoare din viața omenească. Prin originea şi prin principiul ei, gîndirea mitică este o gîndire tradițională. Pentru că mitul nu are alt mijloc de a înțelege, explica şi interpreta forma prezentă a vieții omeneşti decît acela de a o reduce la un trecut îndepărtat. Ceea ce îşi are rădăcinile în acest trecut mitic, ceea ce a fost de atunci încoace, ceea ce a existat din timpuri imemoriale este neclintit şi indiscutabil. A pune aceasta la îndoială ar fi un sacrilegiu. Pentru spiritul primitiv nu există nici un lucru mai sacru decît sacralitatea vechimii. Vechimea este cea care conferă tuturor lucrurilor, obiectelor fizice si instituțiilor umane însemnătatea, demni-tatea, valoarea lor morală si religioasă. Pentru menținerea acestei demnități, devin imperative continuarea si păstrarea

ordinii umane în aceeaşi formă, inalterabilă. Orice întrerupere a continuității ar distruge substanța adevărată a vieții mitice şi religioase. Din punctul de vedere al gîndirii primitive, cea mai mică modificare în schema stabilită a lucrurilor este dezastruoasă. Cuvintele unei formule magice, ale unei vrăji sau ale unui descîntec, fazele individuale ale unui act religios, ale unui sacrificiu sau rugăciuni, toate acestea trebuie să fie repetate în una şi aceeaşi ordine invariabilă. Orice schimbare ar anihila forța şi eficiența cuvîntului magic sau ale unui ritual religios. Prin urmare, religia primitivă nu poate lăsa nici un spațiu pentru vreo libertate individuală de gîndire. Ea prescrie regulile sale fixe, rigide, inviolabile nu numai oricărei acțiuni umane, dar şi oricărui sentiment uman. Viata omului se află sub o presiune constantă. Ea este închisă în cercul strimt al cerințelor pozitive şi negative, al sanctificărilor si interdicțiilor, al ceremoniilor si tabuurilor. Cu toate acestea, istoria religiei ne arată că această primă formă a gîndirii religioase nu exprimă nicidecum semnificația ei autentică si scopul ei. Găsim si aici o înaintare continuă în direcția opusă. Interdicția sub care a fost plasată viata omenească de către gîndirea mitică si religioasă primitivă este atenuată în mod treptat, şi pînă la urmă ea pare a-şi fi pierdut forța constrîngătoare. Apare o nouă formă dinamică a religiei, care deschide o altă perspectivă vieții morale şi religioase. într-o asemenea religie dinamică forțele individuale au dobîndit preponderența asupra simplelor forțe ale stabilizării. Viața religioasă şi-a atins maturitatea şi libertatea; ea -a renunțat la fascinația unui tradiționalism rigid.[3]
Dacă din domeniul gîndirii mitice şi religioase trecem în acela al limbajului, găsim aici, într-o formă diferită, acelaşi proces fundamental. Chiar si limbajul este una din forțele conservatore cele mai statornice în cadrul culturii umane. Fără acest conservatorism ea nu şi-ar putea îndeplini principala ei sarcină, comunicarea. Comunicarea cere reguli stricte. Pentru a rezista influentei dizolvante si distructive a

timpului, simbolurile şi formele lingvistice trebuie să aibă o stabilitate si o statornicie. Totuşi, schimbarea fonetică si schimbarea semantică nu sînt doar trăsături accidentale în dezvoltarea limbajului. Ele sînt condiții inerente si necesare ale acestei dezvoltări. Unul din motivele principale ale acestei schimbări continue este faptul că limbajul trebuie să fie transmis de la o generație la alta. Această transmitere nu este posibilă prin simpla reproducere de forme fixe şi stabile. Procesul achiziționării limbajului implică totdeauna o atitudine activă şi productivă. Chiar şi greşelile copilului sînt foarte caracteristice în această privință. Departe de a fi simple neajunsuri care provin dintr-o putere insuficientă a memoriei sau a reproducerii, ele sînt dovezile cele mai bune ale activității şi spontaneității din partea copilului. într-un stadiu relativ timpuriu al dezvoltării sale, copilul pare să fi dobîndit un anumit sentiment al structurii generale a limbii sale materne, fără să posede, desigur, vreo conştiință abstractă a regulilor lingvistice. El foloseşte cuvinte sau propoziții pe care nu le-a auzit niciodată şi care sînt încălcări ale regulilor morfologice sau sintactice. Dar tocmai în aceste încercări apare simțul ascuțit al copilului pentru analogii. în acestea, el îsi dovedeşte aptitudinea de a pricepe forma limbajului în locul unei simple reproduceri a substanței lui. Prin urmare, transferul unui limbaj de la o generație la alta nu trebuie niciodată să fie comparat cu un simplu transfer de proprietate prin care un lucru material îşi schimbă doar proprietarul, fără să-şi modifice natura. în lucrarea sa *Prinzipien der Sprachgeschichte,* Hermann Paul a pus un accent special pe această chestiune. El a arătat prin exemple concrete că evoluția istorică a limbajului depinde în mare măsură de acele

schimbări lente şi continue care au loc în transferul cuvintelor şi formelor lingvistice de la părinţi la copii. Conform teoriei lui Paul, acest proces trebuie privit ca una din principalele cauze ale fenomenelor de mutaţie fonetică si schimbare semantică.[4] în toate acestea simţim prezenta foarte distinctă a două tendinţe diferite - una care

[1] Pentru alte detalii vezi mai sus cap VII, pp. 125 si urm.

H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte* (ed. a 4-a, 1909), p. 63.

duce la conservarea limbajului, cealaltă la renovarea si întinerirea lui. Totuşi, cu greu putem vorbi de o opoziţie între aceste două tendinţe. Ele se află în echilibru perfect; ele sînt cele două elemente şi condiţii indispensabile ale vieţii limbajului.

Un aspect nou al aceleiaşi probleme ne este dat în dezvoltarea artei. Totuşi, în acest caz, al doilea factor - factorul de originalitate, individualitate, creativitate - paie, fără doar şi poate, să prevaleze asupra celui dintîi. In artă. nu ne mulţumim cu repetarea sau reproducerea formelor tradiţionale. Simţim o obligaţie nouă; introducem noi norme critice. „Mediocribus esse poetis non di, non homines, non con-cessere columnae", spune Horaţiu în a sa. *Ars Poetica* („Mediocritatea poeţilor nu este admisă nici de către zei, nici de către oameni, sau de către pilonii care susţin prăvăliile librarilor."). Desigur, chiar si aici tradiţia joacă încă un rol suprem. Ca si în cazul limbajului, aceleaşi forme sînt transmise de la o generaţie la alta. Aceleaşi motive fundamentale ale artei revin iarăşi si iarăşi. Cu toate acestea, fiecare mare artist face, într-un anumit sens, o epocă nouă. Ne dăm seama de acest fapt comparînd formele obişnuite ale limbii noastre cu limbajul poetic. Nici un poet nu poate crea un limbaj cu totul nou. El trebuie să adopte cuvintele şi să respecte regulile fundamentale ale acestui limbaj. Totuşi, poetul conferă tuturor acestora nu numai o formă nouă, ci şi o nouă viată. în poezie, cuvintele nu sînt doar semnificative într-un mod abstract; ele nu sînt simple indicii prin care dorim să desemnăm anumite obiecte empirice. Aici ne întîlnim cu un fel de metamorfoză a tuturor cuvintelor noastre obişnuite. Orice vers al lui Shakespeare, orice stanţă a lui Dante sau Ariosto, orice poem liric al lui Goethe îsi are sunetul specific. Lessing spunea că este la fel de imposibil să furi un vers din Shakespeare cum este să furi ciomagul lui Hercule. Iar ceea ce este şi mai uimitor e faptul că un poet mare nu se repetă niciodată. Shakespeare a vorbit un limbaj care nu fusese "niciodată auzit mai înainte - şi fiecare personaj shakespearian vorbeşte propriul limbaj incomparabil si inconfundabil. La Lear si Macbeth, la Brutus sau Hamlet, la

Rosalind sau Beatrice auzim acest limbaj personal care este oglinda unui suflet individual. Numai în această manieră poezia este capabilă să exprime toate acele nuanţe nenumărate, acele delicate irizări ale simţirii, care sînt imposibile în alte moduri de exprimare. Dacă, în dezvoltarea sa, limbajul are nevoie de renovare continuă, atunci nu există nici o sursă mai bună si mai profundă pentru aceasta decît poezia. Marea poezie face totdeauna o incizie pătrunzătoare, o cezură în istoria limbajului. Limba italiană, limba engleză, limba germană nu erau aceleaşi la moartea lui Dante, a lui Shakespeare, a lui Goethe cum fuseseră în ziua naşterii lor.

Diferenţa dintre forţele conservatoare şi cele productive de care depinde opera de artă a fost totdeauna simţită si exprimată în teoriile noastre estetice. în toate timpurile a existat o tensiune si un conflict între teoriile imitaţiei si inspiraţie. Cele dintîi afirmă că opera de artă trebuie să fie judecată după reguli fixe şi constante sau după modele clasice. A doua atitudine respinge toate etaloanele şi canoanele frumosului. Frumosul este unic si incomparabil, el este opera geniului. Această concepţie a fost cea care, după o lungă bătălie împotriva clasicismului şi neoclasicismului, a devenit prevalentă în secolul al XVIII-lea şi care a pregătit calea pentru estetica noastră modernă. *„Geniul",* afirmă Kant în lucrarea sa *Critica puterii de judecată,* „este predispoziţia înnăscută *(ingenium) prin care* Natura dă regulă Artei". El este „un *talent* pentru a produce ceva pentru care nu poate fi prescrisă nici o regulă definită; el nu este o simplă aptitudine pentru ceea ce poate fi învăţat printr-o regulă. De aici rezultă că *originalitatea* trebuie să fie prima lui caracteristică." Această formă de originalitate este prerogativul şi semnul distinctiv al artei; ea nu poate fi extinsă la alte domenii ale activităţii umane. „Prin intermediul geniului, Natura nu prescrie reguli Ştiinţei, ci Artei; si numai ei, în măsura în care ea trebuie să fie Artă frumoasă." Putem vorbi despre Newton ca despre un geniu ştiinţific; dar, în acest caz, vorbim doar la modul metaforic. „Astfel, noi putem învăţa cu uşurinţă tot ceea ce *Newton* a expus în lucrarea lui

nemuritoare despre Principiile Filozofiei Naturale, oricît de mare a fost efortul de a le descoperi; dar nu putem învăța să scriem poezie plină de spirit oricît de clare pot fi preceptele artei si oricît de excelente pot fi modelele ei."[5]

Raportul dintre subiectivitate şi obiectivitate, individuali-ate si universalitate nu este, într-adevăr, acelaşi în opera de tă şi în opera omului de ştiință. Este adevărat că o mare descoperire ştiințifică poartă şi ea amprenta spiritului individual al autorului ei. în ea aflăm nu numai un aspect obiectiv nou al lucrurilor, ci şi o atitudine individuală a spiritului si chiar un stil personal. Dar toate acestea au doar o relevantă psihologică, nu una sistematică./în conținutul obiectiv al ştiinței, aceste trăsături individuale sînt uitate si

eclipsate, pentru că unul din scopurile principale ale gîndirii ştiințifice este eliminarea tuturor elementelor personale si antropomorficej In cuvintele lui Bacon, ştiința se străduieşte să conceapă lumea *„ex analogia universi",* nu *„ex analogia hominis*[1]'*

Cultura umană considerată ca un întreg poate fi descrisă ca procesul autoeliberării progresive a omului. Limbajul, , arta, religia, ştiința sînt diferite faze ale acestui proces. în , toate aceste faze, omul descoperă si face dovada unei forte .' noi - forța de a-şi construi un univers propriu, un univers *i* „ideal". Filozofia nu poate renunța la căutarea unei unități fundamentale în acest univers ideal. Dar ea nu confundă

[5] Kant, *Critiquc of'Judgmcnt,* secț. 46, 47. Trad. cngl. de J.H. Bcrnard (Londra, Macmillan, 1892), pp. 188-190.

* Pentru mai buna înțelegere a ideii redăm în întregime aforismul XLI din Cartea I a *Noului Organon,* din care Cassircr a citat în limba latină: *„Idolii tribului* îşi au izvorul în însăşi natura omenească şi în însuşi neamul sau în genul omenesc. Căci este fals că simțurile omului sînt măsura lucrurilor; dimpotrivă, toate percepțiile, fie ale simțurilor, fie ale mintii, sînt pe măsura omului si nu pe măsura universului. Si intelectul •omenesc, asemănător unei oglinzi cu suprafața inegală față de razele lucrurilor, amestecînd propria sa natură cu aceea a lucrurilor, răstălmăceşte şi desfigurează imaginea acestora." (Fntncis Bacon, *Noul Organon,* traducere de N. Petrescu şi M. Florian, studiu introductiv de Al. Poscscu, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1957, p. 42. *(N.t.)*

această unitate cu simplitatea. Ea nu trece cu vederea tensiunile şi fricțiunile, contrastele puternice si conflictele profunde dintre diferitele forțe ale omului. Acestea nu pot fi reduse la un numitor comun. Ele se orientează în direcții diferite şi" se supun unor principii diferite. Dar această multiplicitate si incompatibilitate nu denotă discordie si lipsă de armonie. Toate aceste funcții se completează şi se întregesc reciproc. Fiecare din ele deschide un orizont nou şi ne înfățişează un nou aspect al umanității. Disonanța este în armonie cu ea însăşi; contrariile nu se exclud mutual, ci sînt interdependente: „armonia în contradicție, precum în cazul arcului si al lirei".

CUPRINS

Prefață . 7
Partea I. CE ESTE OMUL?
I. Criza cunoaşterii de către sine a omului 11
II. O cheie pentru natura omului: simbolul 41
III. De la reacțiile animale la răspunsurile umane 46
IV. Lumea umană a spațiului şi timpului 66 V. Fapte şi idealuri 84
Partea a Ii-a. OMUL SI CULTURA
VI. Definiția omului în termeni ai culturii umane 93
VII. MituLşi religia 104
VIH.(0mbajuk 155
IX.. ArET"^ 193
X. Istoria 238
XI. Ştiința 286
XII. Rezumat si concluzie 306

==

==

---,--

i

1

ERNST CASSIRER, unu! dintre cei mai mari filozofi ai secolului al XX-lea, prezintă în acest eseu rezultatul cercetărilor sale de o viață asupra regizărilor culturale ale omului. Bazîndu-se pe numeroase date ştiinţifice, antropologice şi istorice, Cassircr examinează eforturile omului de a se îf ţeiege pe sine şi de a trata **problemele** universului să.; prin crearea şi folosirea simbolurilor. El **analizează** formele simbolice majore: limbajul, mitul, arta, religia, istoria şi ştiința. Es^u despre om este o interpretare **unică** a crizei intelectuale din timpurile noastre şi un apel strălucit Ia capacitatea omului de a rezolva -problemele umane prin folosirea curajoasă a minţii sale.

Lei 22JO
ISBK 973-28-0473-4